326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 39

5–6

1994

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Inv. 10433

https://biblioteca-digitala.ro

COLEGIUL DE REDACŢIE

Director:

Acad. prof. ZOE DUMITRESCU BUŞULENGA

Redactor-şef:

ALEXANDRU DOBRE

Membri:

Prof. ALEXANDRU BALACI, membru corespondent al Academiei Române; TIBERIU ALEXANDRU; STANCA CIOBANU; ION H. CIUBOTARU; NICOLAE CONSTANTINESCU; CONSTANTIN COSTEA; ION CUCEU; IORDAN DATCU; GABRIEL GHEORGHE; ION GHINOIU; SABINA ISPAS (secretar responsabil de redacţie); MARIN MARIAN; ILIE MOISE; I. OPRIŞAN; MIHAIL M. ROBEA; BORIS ZDERCIUC.

În ţară vă puteţi abona prin intermediul birourilor de poştă. Toate comenzile externe pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la ORION S.R.L., Splaiul Independenţei 202 A, Bucureşti 6, ROMÂNIA, PO BOX 74—19 Bucureşti, Tx 11939 CBTxR Fax (400) 424169.

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice corespondenţă se vor trimite pe adresa colegiului de redacţie al „Revistei de Etnografie şi Folclor".

La „Revue d'etnographie et de folklore" paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger pour les revues parues aux Editions de l'Académie Roumaine sera adressée à ORION S.R.L., Splaiul Independenţei 202 A, Bucureşti, 6, ROMÂNIA, PO BOX 74—19 Bucureşti, Tx 11939 CBTxR Fax (400) 424169.

En Roumaine vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste.

APARE DE 6 ORI PE AN

ADRESA EDITURII
Calea 13 Septembrie 13,
76117 — Bucureşti
Telefon: 6317400/2119

ADRESA REDACŢIEI
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"
Bucureşti 70166,
Str. Take Ionescu 25

https://biblioteca-digitala.ro

326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 39 1994 Nr. 5—6

SUMAR

EDITORIAL

ALEXANDRU DOBRE, *Institutul Naţional pentru Enciclopedia României* . . 385

STUDII ŞI MATERIALE

NICOLAE BOT, *La „Doina" — poésie du destin* 393
ION GHINOIU, *Geomorfismul şi antropomorfismul spiritului uman* 421
ZAMFIR DEJEU, *Purtata cântată, purtata jucată* 433
IULIAN CHIVU, *Predicţiile — mantică sau experienţă?* 439
DUMITRU STANCIU, *Un posibil model de construire a proverbelor* 443
VASILE VASILE, *Sabin Drăgoi şi credinţa sa în forţa culturii populare* . . . 449
ALEXANDRU DOBRE, *Alexandrina Istrătescu-Tzurea, în lumina unor documente inedite sau mai puţin cunoscute* 455
MIHAIL M. ROBEA, *Un folclorist: Gheorghe I. Pârnuţă* 465

„DIMENSIUNI ALE HABITATULUI ROMÂNESC"

OFELIA VĂDUVA, *Spaţii sacre în interiorul locuinţei tradiţionale* 473
ZAMFIRA MIHAIL, *Protecţia religioasă a habitatului în satul românesc* . . 483
FLORICA ELENA LORINŢ, *Însemne ale memoriei culturale: instantanee antropo-cosmogonice din tradiţia satului românesc* 493
GEORGETA MORARU, *Aspecte ale etnologiei locuirii — structurarea spaţiului agricol* 501
GEORGETA STOICA, *Habitatul rural în partea de nord a Dobrogei* 513
MONICA BUDIŞ, *Criterii de zonare etnografică a gospodăriei rurale tradiţionale* 525

NOTE ŞI DISCUŢII

I. C. CHIŢIMIA, *Un fiu al Basarabiei: Acad. prof. Ştefan Ciobanu (1883—1950)* 545
NICOLAE CONSTANTINESCU, *O recunoaştere internaţională* 547
DUMITRU STANCIU, *Vechi culegeri de proverbe româneşti* 548
ALEXANDRU DOBRE, *O scrisoare, inedită, a lui D. Caracostea, adresată, în 1947, lui Ion Muşlea* 550
ALEXANDRU DOBRE, *Folcloriştii şi etnografii la Academia Română: Vasile Alexandrescu-Urechia; Dumitru Caracostea* 554

R.E.F., tom 39, nr. 5—6, p. 381—590, Bucureşti, 1994

Institutul de Folclor BIBLIOTECA

Fav. 10433.

https://biblioteca-digitala.ro

RECENZII

George Breazul, *Colinde*. Culegere întocmită de... Cu desene de Demian. Coordonare ediție și postfață: Titus Moisescu. București, Editura Fundației Culturale Române, 1993, 496 p. *(Gheorghe Oprea)* 561
CODEX STURDZANUS. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte de *Gheorghe Chivu*. București, Editura Academiei Române, 1993, 522 p. *(Al. Dobre)* 563
Ion Nuță, **Dicționar de termeni viticoli**. I. *Denumiri pentru soiuri de struguri*, Iași, 1989, 360 p. *(Zamfira Mihail)* 565
Arnold Niederer, *Alpine Altagskultur Zwischen Beharrung und Wandel*, Hrsg. K. Anderegg und W. Bätzing, Verlag Paul Haupt, Bern, Stuttgart, Wien, 1993, 520 p. + il. *(Zamfira Mihail)* 566

REVISTA REVISTELOR

În atenția confraților: REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR *(Venera Achim)* ● STUDII ȘI COMUNICĂRI. ETNOLOGIE. VI/1992 *(Amalia Pavelescu)* ● ETHNOS. Revistă științifică de etnografie, folclor, artă populară *(Mihail M. Robea)* ● PROVERBIUM DACOROMANIAE, 4/1989 *(Mihail M. Robea)* ● O contribuție la istoria haiduciei *(Petre Florea)* ● GETICA, I, 1—2/1992 *(P. Florea)* ● PROVERBIUM, 7/1990 *(Dumitru Stanciu)* ● Fenomenul șamanic din nou în atenție: ETHNOLOGIA URALICA *(Mihaela Șerbănescu)* ● Un simplu caiet *(Nora Vasilescu)* ● Publicații românești de etnografie și folclor. 569

BREVIAR (rubrică organizată de *Al. Dobre*)

Premiile Academiei Române pe anul 1990 ● Al XIV-lea Simpozion de tracologie *(Gisela Sulițeanu)* ● Seminar național de etno-arheologie cu participare internațională *(Elena Maxim)* ● Festivalul internațional al Mascaradei *(Sabina Ispas)* ● Concertul formației de muzică populară evreiască *(Gisela Sulițeanu)* ● **In memoriam: AMITA BHOSE** *(Fănuș Băileșteanu)*. 582

https://biblioteca-digitala.ro

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 39 1994 N° 5–6

SOMMAIRE

ÉDITORIAL

ALEXANDRU DOBRE, L'Institut National pour l'Encyclopédie de la Roumanie 385

ÉTUDES ET MATÉRIAUX

NICOLAE BOT, La „Doina" – poésie du destin 393
ION GHINOIU, Le géomorphisme et l'anthropomorphisme de l'esprit humain 421
ZAMFIR DEJEU, La „purtata" chantée, la „purtata" dansée 433
IULIAN CHIVU, Les prédictions – mantique ou expérience? 439
DUMITRU STANCIU, Un modèle possible de construction des proverbes . . 443
VASILE VASILE, Sabin Drăgoi et la confiance dans la force de la culture populaire 449
ALEXANDRU DOBRE, Alexandrina Istrătescu-Tzurea, à la lumière des documents inédits on peu connus 455
MIHAIL M. ROBEA, Un folkloriste: Gheorghe I. Pârnuță 465

„DIMENSIONS DE L'HABITAT ROUMAIN"

OFELIA VĂDUVA, Espaces sacrés à l'intérieur de l'habitation traditionnelle 473
ZAMFIRA MIHAIL, La protection religieuse de l'habitat dans le village roumain 483
FLORICA ELENA LORINȚ, Signes de la mémoire culturelle: instantanée anthropo-cosmogoniques dans la tradition du village roumain 493
GEORGETA MORARU, Aspects de l'ethnologie de l'habitation – la structuration de l'espace agricole 501
GEORGETA STOICA, L'habitat rural du nord de la Dobroudja 513
MONICA BUDIȘ, Critèrs de zonage ethnographique de la ferme agricole traditionnelle 525

NOTES ET DISCUSSIONS

I. C. CHIȚIMIA, Un fils de la Bessarabie: l'académicien Ștefan Ciobanu (1883–1950) 545
NICOLAE CONSTANTINESCU, Une reconnaissance internationale 547
DUMITRU STANCIU, Anciens recueils de proverbes roumains 548
ALEXANDRU DOBRE, Une lettre inédite de D. Caracostea adressée en 1947 à Ion Mușlea 550

R.E.F., tom 39, nos 5–6, p. 381–590, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

ALEXANDRU DOBRE, Folkloristes et ethnographes à l'Académie Roumaine: Vasile Alexandrescu-Urechia, Dumitru Caracostea 554

COMPTES RENDUS 561

LA REVUE DE REVUES 569

BRÉVIAIRE 582

https://biblioteca-digitala.ro

INSTITUTUL NAȚIONAL PENTRU ENCICLOPEDIA ROMÂNIEI

ALEXANDRU DOBRE

Într-o mărturisire cu valoare de testament științific academicianul istoric *David Prodan* făcea o subliniere a cărei însemnătate de excepție nu ar mai avea nevoie de nici un comentariu: *„Suntem singurul popor care n-are o enciclopedie! Și trebuie cât mai repede făcută. Asta ar fi misiunea viitoarei Edituri Enciclopedice. Odată făcută, Enciclopedia Română ar putea fi mereu completată, actualizată de către un institut care ar trebui creat în acest scop. E o necesitate și o urgență pentru neamul nostru"*[1]. Înregistrată la începutul anului 1990, această mărturisire capătă semnificația unui program de lucru, fundamental și prioritar, de natură să stabilească și să reorienteze cercetarea științifică academică românească în condițiile create de Revoluția română din decembrie 1989.

Cu un an înainte ca acest text al ilustrului istoric clujean să vadă lumina tiparului am publicat în revista noastră un articol editorial în care, pe baza argumentelor aduse, la vremea respectivă, de *Petre S. Aurelian*, *Ion Simionescu* și *Liviu Rebreanu* reluam și susțineam oportunitatea trecerii neîntârziate la elaborarea — de către și sub egida Academiei Române — a unei vaste și cuprinzătoare *Enciclopedii a României*.

Dată fiind însemnătatea și implicațiile de excepție ale acestei lucrări fundamentale și reprezentative, pentru a conferi demersului nostru rotunjimea necesară și însumarea tuturor argumentelor posibile, dar și pentru a motiva și susține acțiunile pe care le-am întreprins ulterior în planul concret, pragmatic, reproducem, în continuare, în întregimea lui, editorialul la care ne-am referit:

„Fiecare națiune care se respectă își întocmește un inventar cât mai complet al tuturor valorilor de care dispune în toate domeniile vieții materiale și spirituale, din trecut și în prezent. Capacitatea realizării unui astfel de inventar dă, în cele din urmă, măsura maturizării și a respectului de sine al poporului respectiv și a gradului său de civilizație. Dar o asemenea operă mai are și alte rosturi, unele mult mai adânci.

Este încurajator pentru noi să constatăm că o problemă de o asemenea gravitate și însemnătate a intrat în atenția și preocupările cărturarilor români încă de acum un secol și mai bine. La 1879, la Academia Română, **Petre S. Aurelian** arăta, în cursul unei dezbateri, că *„nu numai de istoria națională se simte necesitatea, dar încă și de noțiuni precise asupra țării, în toate ramurile științifice. În adevăr,* atrăgea Aurelian atenția, *ne lipsește cu totul o descrip-*

[1] Constantin Mustață, *Dialoguri cu David Prodan*, în „Steaua", XLIV (iulie 1993), nr. 7, p. 18. Convorbire înregistrată la data de 11 ianuarie 1990.

https://biblioteca-digitala.ro

țiune completă a solului nostru, a populațiunilor ce-o ocupă și a tuturor ramurilor de activitate ale lor. Toate popoarele culte posedă asemenea enciclopedii naționale, în care oricine, fie pământean sau străin, poate lua la orice ocaziune informațiuni precise despre starea lucrurilor într-o țară. Acesta este modul cel mai practic de a deschide ochii tuturor asupra unei țări și de a înlesni progresul în orice ramură". Încheindu-și pledoaria, Aurelian considera că *„Academia, prin secțiunile ei, ar trebui să întreprindă această lucrare așa de necesară".*

Ideea lui P. S. Aurelian a fost îmbrățișată cu interes și căldură de *August Treboniu Laurian, Alexandru Odobescu, Dimitrie Sturdza* și *Vasile Maniu.* Se constituie chiar și o comisie — P. S. Aurelian, Al. Odobescu, B. P. Hasdeu — pentru studierea proiectului acestei opere pe care *„Academia Română ar putea-o întreprinde, atât spre propria ei onoare cât și spre a corespunde pe deplin scopului pentru care este înființată și necesității ce se simte printre noi românii și în străinătate de cunoștințe exacte asupra patriei noastre"*[2].

Din păcate, nici acest proiect, ca atât de multe altele, la fel de generoase, nu a trecut de acest stadiu.

După șase decenii, la Academia Română sunt reluate discuțiile în legătură cu acest subiect. Simt această nevoie **Liviu Rebreanu** și **Ion Simionescu,** cărora le aparține nu numai ideea, dar și formularea ei. Argumentele aduse ni se par mai mult decât convingătoare pentru a fi luate în seamă. Nu vom recurge, de aceea, la obișnuita metodă a comentariului susținut de citate, ci vom reproduce pur și simplu în întregimea sa acest text care, vom constata ușor, se susține singur.

Iată-l așadar pe profesorul *Ion Simionescu* luând cuvântul în ședința din 26 mai 1941 a Academiei Române și susținând, în numele său și al lui *Liviu Rebreanu,* propunerea ca înaltul așezământ al țării să treacă neîntârziat la elaborarea și tipărirea lucrării fundamentale ce se dorea a fi Enciclopedia României: *«Cer îngăduința d-voastre, pentru câteva momente, rugându-vă să dați puțină atenție celor ce voiu spune. Într-una din consfătuirile ce au avut loc pentru redactarea propunerii, amânate de d-voastră, de a se lărgi cadrul secțiilor Academiei, s-a discutat puțin și asupra activității din Instituția noastră. Mi se pare colegul P. Negulescu ca și colegul Gusti, au insistat în deosebi asupra necesității de a da un caracter de îndrumare științifică instituției noastre. Asemenea idee, schițată numai în propunerea ce vi s-a prezentat, a avut darul să deștepte oarecare nedumerire, ceea ce poate a cântărit în rezoluția luată de a se amâna, nu cred* sine die, *modificările propuse. În amestecul discuțiilor avute, colegul L. Rebreanu a sugerat, în treacăt, ideea ca Academia Română să păsească la înfăptuirea unei Enciclopedii. De mult încă asemenea gând îl frământam în minte. Nu îndrăsneam să-l manifest în fața d-voastră. Găsind un tovarăș, poate vor mai fi și alții, în înțelegere cu el, îmi îngădui a-l desfășura abia acum. O enciclopedie romună ne lipsește, ceea ce nu e în favoarea culturii noastre generale. Vecinii toți — nu știu dacă bulgarii intră printre ei — ne-au luat înainte. Nu mai vorbesc despre țările apusene, că nu în toate și întotdeauna ne putem ori trebue să ne comparăm cu ele. După mine o asemenea comparație prea persistentă, ne-a stricat în multe, îndepărtându-ne de realitatea evoluției noastre firești. Încercări modeste s-au făcut. E demn de pomenit lucrarea lui Diaconovici din Ardeal. Tot așa se cuvine, cred, laudă editurii*

[2] *Analele Academiei Române,* II, II (1879—1880), pp. 9—10, 16—17 și 258; ședințele din 13 iulie și 17 august 1879.

https://biblioteca-digitala.ro

„Cartea Românească", ne-a dat cel dintâi Dicționar enciclopedic român, *cu o factură mai apropiată de a celor străine. Cu greșeli inerente unui început, acest dicționar, după cătarea avută și în străinătate, a umplut un gol, deși* Larousse *cel mic e mai răspândit în bibliotecile cărturarilor noștri, decât dicționarul român, vânzându-se într-un an, cât cel românesc în trei. Din motive pe care nu vreau să le cunosc, nici Academia Română n-a făcut un gest venit de la sine spre a recunoaște fie utilitatea acestui dicționar, fie meritul unei întreprinderi particulare de a fi cheltuit o sumă importantă acoperită abia după 6 ani. Ar mai fi de pomenit lucrarea intitulată Enciclopedia Română, apărută în trei frumoase volume, deși factura acelei tipărituri prea puțin aduce cu a unei Enciclopedii. Are însă un deosebit merit, de a se fi ocupat pe larg despre România.*

E vremea ca să avem o Enciclopedie românească.

Inițiativa unei asemenea lucrări n-o poate lua decât Academia Română. Să lămuresc.

Academia Română a fost înființată cu un scop, bine țărmurit de la început. Ea n-a fost o imitație a celor străine, după cum se prinde și din titulatura ei inițială. Cei care au creat-o au plecat de la necesitate națională, de unificare și stabilire a limbii românești, de cunoaștere a trecutului nostru. În această din urmă direcție, Academia Română și-a îndeplinit cu prisosință scopul. Stă dovadă comoara neprețuită a documentelor, a manuscriselor, a bunei părți din ceea ce reprezintă patrimoniul nostru cultural. Publicarea colecției Hurmuzachi, materialul enorm adunat cu râvnă de predecesorii noștri, au dat putința studiului temeinic al sbuciumatului nostru trecut. Nu tot pe aceeași cale fericită a fost condusă și dorința dintâi a întemeietorilor. Ortografia românească n-a căpătat încă cristalizarea, care ar fi trebuit să o impună tuturor. Greutăți s-au ivit în cale și pentru înfăptuirea Dicționarului limbii române *care în trei sferturi de veac n-a ajuns la trei sferturi din întocmirea lui finală. Din păcate poate mulți dintre noi vor închide ochii fără să-l vadă sfârșit și din cauza evenimentelor neprielnice din anii din urmă, când chiar conducătorul pregătirii materialului necesar, prin noua sa însărcinare, importantă pentru neam, nu va putea să supravegheze cu aceeași migală și sacrificiu, ca până acum, lucrările hotărâtoare. Mă tem că toate piedicile ivite în drum, vor amâna pentru un timp nehotărât, în orice caz îndelung, ceea ce ar fi însemnat împlinirea unei îndatoriri, luată în atâtea rânduri în chip solemn, a Academiei Române față de cultura națională. Vremurile s-au schimbat. Pe de o parte Academia Română cuprinde în sânul ei elemente din toate domeniile activității științifice. Pe de altă parte a devenit ca un imperativ categoric manifestarea noastră națională, integrală pe terenul cultural.*

Vremurile cer apariția unei Enciclopedii românești, drept dovada maturității noastre culturale și un argument hotărâtor asupra locului ce trebuie să ni-l fixăm în evoluția culturală universală. Se vor putea invoca vorbele lui Creangă: Românului îi e greu să înceapă ceva, că de lăsat lesne se lasă. *Sunt convins, cu toată fermitatea, că o asemenea caracterizare, bună în anumite direcții, nu se va aplica în cazul de față, dacă ne măsurăm cu chibzuială de la început ce ne-am propune să înfăptuim, înlăturând greșelile experimentărilor de până acum.*

Înainte de toate nu ar putea fi vorba de o Enciclopedie *prea întinsă, în înțelesul marilor enciclopedii apusene, ci de completarea materialului lingvistic cuprins în* Dicționarul Academiei. *Nu ar fi vorba de o înșirare metodică din-*

https://biblioteca-digitala.ro

tr-o Enciclopedie universală, *care să cuprindă capitolele de știință atât de variate, de fapt atât de numeroase, din lumea întreagă. Ar fi îndeajuns să ne restrângem la un inventar sistematizat a tot ceea ce se referă numai la energia și înfăptuirea neamului nostru. Ar fi să punem la îndemâna românilor, înainte de toate, cunoașterea țării și a destoiniciei neamului, din nenorocire prea puțin cunoscute de ai noștri. Ar fi prin urmare o lucrare din care să răsară ce am săvârșit în toate domeniile, ca izvor de încredere în valoarea neamului, ca un îndreptar al generațiilor tinere către continuarea activității constructive.*

Țărmurindu-ne astfel scopul, adunarea materialului s-ar face fără zăbavă și cu relativă ușurință de cei peste 120 de membrii activi și corespondenți, cărora sunt sigur că se vor asocia numeroșii membri de onoare români, precum și dintre tinerii cercetători, cooptați la înfăptuirea Enciclopediei.

Un program strict ar limita materia. O organizație metodică ar ușura adunarea. Ar fi pentru toți o ocupație înviorătoare, mai ales în vremuri atât de puțin favorabile pentru lucrări migăloase de specialitate. S-ar proceda invers de cum s-a procedat cu Dicționarul. *N-ar fi de tipărit lucrarea pe măsura adunării materialului, ci atunci când el va fi în întregime ordonat, gata pentru tipar. S-ar căpăta astfel încrederea cetitorilor, asigurându-se apariția regulată a fascicolelor sau a volumelor, a căror întindere n-ar fi arbitrară.*

S-ar putea aduce obiecțiunea serioasă că nu ar fi prudent să se angajeze veniturile restrânse ale Academiei pentru tipărirea costisitoare a lucrării. Sunt însă atât de convins că inerția Statului, când e vorba de cultură, va fi înfrântă prin însemnătatea națională a lucrării și că nu vor lipsi subscriitori dacă vor căpăta încrederea în apariția definitivă în timp relativ scurt, încât nu am nici o teamă că Enciclopedia *nu se va putea tipări fără prea mari cheltuieli din partea Academiei.*

Propunerea cuprinde înfăptuirea unui dar pe care Academia Română trebuie să-l facă neamului, în ultimul ei sfert de veac de viață. Dacă nu suntem în măsură, prin subțiimea veniturilor, să promovăm cercetările științifice, în afara publicațiilor lucrărilor care se săvârșesc dincolo de sfera noastră de acțiune, suntem datori chiar cu jertfa muncii noastre, să grăbim pe de o parte sfârșirea Dicționarului, *pe de alta să-i aducem completarea prin tipărirea* Enciclopediei.

Încă odată, ea ar însemna dovedirea energiei constructive a neamului nostru, dacă avem deplina încredere că o posedă și că valoarea ei, în sine, nu e mai slabă decât a altor neamuri»[3].

Întâmplările războiului mondial au făcut ca și acest proiect să rămână la stadiul enunțat. Ca și în atâtea alte rânduri Academia a rămas datoare în fața națiunii.

Mai fericită și mai ambițioasă a fost ASTRA — Asociațiunea Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român, care, la începutul veacului acestuia, a înzestrat cultura română cu o temeinică enciclopedie. La fel de temeinic întocmită este și enciclopedia lui Lucian Predescu din perioada interbelică sau Dicționarul ilustrat al lui I. A. Candrea și Gh. Adamescu. Sunt lucrări fundamentale dar devenite rarisime și, firesc, în multe locuri depășite.

Enciclopedia României, în 4 volume, și *Micul Dicționar enciclopedic român*, în 3—4 ediții, publicate în deceniile din urmă, sunt singurele noastre

[3] *Analele Academiei Române*, LXI (1940—1941), p. 163—166.

https://biblioteca-digitala.ro

lucrări cu acest caracter. Dar despre felul în care au fost întocmite, despre criteriile ce le-au condiționat și conținutul lor nu mai e cazul să vorbim. Destul să le subliniem caracterul adesea nociv. De aici, nevoia de a trece degrabă la elaborarea unor lucrări enciclopedice de mai mare sau mai mică anvergură, atât de necesare. Fie și numai argumentele evocate de Aurelian la 1879, ca să nu mai vorbim de cele ale lui Ion Simionescu, ar trebui să convingă.

Problema care se pune acum este următoarea: cine se încumetă la o astfel de lucrare care nu este nici comodă și nici la îndemâna oricui? Va relua Academia Română, la nivelul cerințelor moderne, proiectul predecesorilor săi din 1879 și 1941? Sau se va proceda, ca și în alte cazuri, la constituirea unei Societăți pentru Enciclopedia Română? Sau, în sfârșit, lucrarea va rămâne tot în sarcina Editurii Enciclopedice?

Oricum, cineva trebuie să ia inițiativa și să-și asume această răspundere.

„În ceea ce ne privește, vom pune coloanele revistei la dispoziția tuturor acelora care, în domeniul de preocupări specific, vor dori să contribuie la împlinirea acestei opere de referință pentru cultura și civilizația românilor"[4].

★

Activitatea noastră îndelungată — mai bine de 15 ani — în slujba Academiei Române ne-a convins, nu odată, că o idee, o propunere, oricât de generoasă, de binevenită și strict necesară nu are nici un sorț de izbândă dacă nu este însoțită — pe lângă motivația de rigoare și argumentele corespunzătoare — de un proiect concret de măsuri practice asupra căruia cei chemați să decidă să poată medita, cântări, analiza, modifica sau îmbunătăți, într-un cuvânt să se pronunțe cu „da", cu „nu" sau cu „să mai vedem".

Pornind de la această experiență verificată în atâtea rânduri, am discutat și elaborat, împreună cu domnul acad. prof. Nicolae Cajal, atunci vicepreședinte ale Academiei Române, următoarea

PROPUNERE

pentru elaborarea și editarea lucrării „ENCICLOPEDIA ROMÂNIEI":

„Ca urmare a discuțiilor purtate cu numeroși oameni de știință și cultură și a unor semnalări apărute în presă, îmi permit să fac Biroului Prezidiului Academiei Române următoarea propunere:

Fiecare națiune care se respectă își întocmește un inventar cât mai complet al tuturor valorilor de care dispune în toate domeniile vieții materiale și spirituale, din trecut și în prezent. Realizarea unui astfel de inventar dă, în cele din urmă, măsura maturității, a respectului de sine al poporului respectiv, a capacității instituțiilor cultural-științifice reprezentative ale statului român.

În prezent, România nu are o lucrare enciclopedică cuprinzătoare, adusă la zi, care să reflecte în mod obiectiv și în integralitatea sa bogata moștenire cultural-științifică, stadiul la care a ajuns în momentul de față știința, cultura, literatura și artele în România.

[4] Alecandru Dobre, *Enciclopedia României*, Editorial, în „Revista de Etnografie și Folclor", 37 (1992), nr. 2, p. 97—101.

https://biblioteca-digitala.ro

Este încurajator pentru noi să constatăm că o problemă de o asemenea gravitate, însemnătate și complexitate, cum este Enciclopedia României, a intrat în atenția cărturarilor români, și, în primul rând, a membrilor Academiei Române, încă de acum un secol și mai bine. Astfel, la 1879, cunoscutul cărturar Petre S. Aurelian atrăgea atenția, într-una din ședințele Academiei Române, că „Toate popoarele culte posedă asemenea enciclopedii naționale, în care oricine, fie pământean sau străin, poate lua la orice ocaziune informațiuni precise despre starea lucrurilor într-o țară. Acesta este modul cel mai practic, sublinia Aurelian, de a deschide ochii tuturor asupra unei țări și de a înlesni progresul în orice ramură". „Academia, considera savantul ei membru, prin secțiunile ei, ar trebui să întreprindă această lucrare așa de necesară". Punctul de vedere al lui P. S. Aurelian este împărtășit și de August Treboniu Laurian, Alexandru Odobescu, Dimitrie Sturdza, Vasile Maniu și B. P. Hasdeu care, într-un document colectiv, referindu-se la Enciclopedia României, apreciau că „Academia Română ar putea-o întreprinde, atât spre propria onoare cât și spre a corespunde pe deplin scopului pentru care a fost înființată și necesitatea ce se simte printre noi românii și în străinătate de cunoștințe exacte asupra patriei noastre".

Problema elaborării de către și sub egida Academiei Române a unei Enciclopedii a României a fost reluată și expusă în fața plenului academic, în anul 1941, printr-o amplă și bine documentată și argumentată expunere, de către Ion Simionescu, fost președinte al Academiei și marele scriitor Liviu Rebreanu, fost membru al înaltului for științific și cultural al țării. „O enciclopedie română ne lipsește, subliniau cei doi cărturari, ceea ce nu e în favoarea culturii noastre generale. E vremea ca să avem o Enciclopedie românească. Inițiativa unei asemenea lucrări n-o poate avea decât Academia Română". „Propunerea, spuneau în încheierea pledoariei lor Ion Simionescu și Liviu Rebreanu, cuprinde înfăptuirea unui dar pe care Academia Română trebuie să-l facă neamului".

Considerăm că, în momentul de față, prin structura sa organizatorică — secții științifice, filiale, institute de cercetare comisii de profil, edituri, bibliotecă cu caracter național și publicații științifice periodice — Academia Română are capacitatea, materială și intelectuală, de a elabora și publica Enciclopedia României, lucrare fundamentală și reprezentativă a științei și culturii românești.

Față de cele de mai sus, **propunem:**

1/ *Aprobarea, în principiu, a elaborării și publicării de către și sub egida Academiei Române a Enciclopediei României. Includerea acestui obiectiv fundamental în programul de perspectivă al cercetării științifice ce va fi realizat de Academia Română, institutele și unitățile sale;*

2/ *Punerea în dezbaterea secțiilor științifice, a institutelor și unităților interesate ale Academiei Române a proiectului de elaborare și publicare a Enciclopediei Române. Sinteza acestor dezbateri și proiectul de măsuri concrete să fie supus spre analiză și aprobare Adunării Generale a Academiei Române;*

3/ *Constituirea unui colectiv de coordonare și a unui secretariat cu sarcini de execuție, eventual a unui comitet de (inițiativă) redacție pentru întocmirea și urmărirea programului privind elaborarea și publicarea Enciclopediei României. Studierea oportu-*

https://biblioteca-digitala.ro

nității înființării unei unități autonome cu sarcini exclusive în realizarea acestui program;

4/ Organizarea, în publicațiile științifice periodice ale Academiei Române, a unor dezbateri generale de principiu sau pe chestiuni controversate ce ar putea constitui obiectul Enciclopediei.

Recomandarea către colegiile de redacție de a consacra rubrici speciale acestei lucrări fundamentale în care să fie publicate studii și materiale pregătitoare sau chiar articole cu caracter definitiv ce ar urma doar să fie asamblate în corpul Enciclopediei.

5/ Propunem ca Enciclopedia României să fie elaborată și publicată în trei variante și anume:

a) *O ediție în 1—2 volume pentru publicul larg, elevi, studenți etc.*

b) *O ediție într-un singur volum, într-o limbă de circulație internațională, pentru a fi difuzată în străinătate;*

c) *O ediție monumentală, autofcu prinzătoare, în 10—15 volume.*

„Propunerea" noastră, purtând semnătura domnului acad. prof. **Nicolae Cajal,** deși înaintată la Prezidiul Academiei Române încă de la sfârșitul lunii septembrie 1992, își păstrează și astăzi, după opinia noastră, întreaga valabilitate, fiind mai actuală ca oricând.

Este și motivul pentru care am reluat, în toată desfășurarea sa, întreaga discuție, cu credința că, până la urmă, zbaterea noastră va avea ecoul dorit și așteptat. Argumentele aduse sunt, după părerea noastră, prea serioase pentru a putea fi trecute cu vederea.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

LA „DOINA" – POÉSIE DU DESTIN

NICOLAE BOT

Peu de thèmes de notre folklore ont soulevé autant de discussions que la *doina*, chose explicable si l'on songe à la beauté, à la variété et à la richesse des significations de la lyrique folklorique chanteé. Des spécialistes du folklore littéraire et du folklore musical, des historiens et des critiques littéraires, linnguistes, philosophes, écrivains y ont apporté leurs contributions — souvent d'une indéniable valeur. Si l'on considère la riche bibliographie consacrée à ce problème, il parait que les aspects complexes de la *doina* aient tous reçu une solution. L'histoire des recherches sur ce sujet a été faite plusieurs fois[1] et la reprendre serait à présent inutile. Dans ce qui suit, on parlera seulement des opinions qui pourraient étayer notre hypothèse.

Les tentatives de définir la *doina* ont tenu compte, d'abord des textes poétiques. Avec le développement de l'ethnomusicologie, dans notre siècle, on a pris en considération les mélodies aussi. Du point de vue des textes littéraires, la *doina* dénommait (pour les écrivains roumains de la période révolutionnaire de 1848, et grâces à V. Alecsandri notamment) des poésies aus tonalités tristes, élégiaques, mélancoliques. Ce point de vue s'est maintenu pour de nombreux spécialistes, jusqu'à présent. Ainsi, D. Caracostea, dans une étude exemplaire par la profondeur de l'analyse, considérait que la *doina* « s'est développée jusqu'à devenir la face élégiaque de toute notre expérience, parce qu'elle était engendrée par une dure et fondamentale situation sociale, reprise, enrichie au cours des générations, qui s'est étendue au fur et à mesures à la majorité des formes de l'art ».[2] Cette définition n'a pas été acceptée en unanimité[3], quoique la réalité folklorique semble la soutenir, car de nombreux textes interprétés sur une mélodie de *doina*, du moins dans certaines zones, ont une tonalité pareille[4]. Pourtant, déja au XVIII-ème siècle, D. Cantemir en rélévait d'autres caractères, et soulignait son rapport avec les chansons d'armée et de guerre[5]. Plus tard, vers la fin du XIX-ème

[1] Ovidiu Papadima, *Doina – ca formă de artă*, în vol. *Literatură populară română. Din istoria şi poetica ei*, Bucarest, E.P.L., 1968, p. 22–65; D. Caracostea, *Doina*, ds. le vol. *Poezia tradiţională română*, II, édition critique de D. Şandru, préface de Ovidiu Bîrlea, Bucarest, E.P.L., 1969, p. 445–391; I. Popescu-Sireteanu, *Cuvântul românesc doina şi familia lui*, ds. le vol. *Limbă şi cultură populară. Din istoria lexicului românesc*, Bucarest, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 83–192.

[2] D. Caracostea, *op. cit.*, p. 569–570. Le caractère élègiaque est soutenu, entre autres, par G. Breazul, *Cîntecul popular*, ds. le vol. *Patrium Carmen. Contribuţii la studiul muzicii româneşti*, Craiova, Scrisul românesc, 1944, p. 239.

[3] Ovidiu Birlea, *Folclorul românesc* II, Bucarest, Ed. Minerva, 1983, p. 168.

[4] Dans la région de Năsăud, on appelle couramment la *doina* „chant de douleur". Cf. Constantin Zamfir, Victoria Dosios et El. Moldoveanu-Nestor, *132 cîntece şi jocuri din Năsăud*, Bucarest, Ed. Muzicală, 1958, p. 13.

[5] Ap. D. Caracostea, *op. cit.*, p. 453.

https://biblioteca-digitala.ro

siècle, B. P. Hasdeu voyait dans la *doina* autre chose qu'une simple chanson mélancolique.

Sur le plan littéraire, comme d'ailleurs sur le plan musical, la *doina* a été définie par opposition avec la chanson proprement-dite; si elle était tenue à contenir des textes tristes, les chansons proprement-dites devaient être gaies, optimistes. L'intensification des recherches sur le terrain et les méthodes scientifiques d'investigation ont prouvé que la réalité folklorique est bien plus complexe que ne le supposaient les définitions mentionnées; ces recherches ont démontré que la dichotomie *doina*/ chanson n'est pas pleinement justifiée. Au contraire, les recherches des musicologues ont offert des arguments qui semblent démontrer que la différenciation des deux catégories est inopérante sur les textes littéraires, car, dans la réalité folklorique vivante, le même texte est considéré par les performeurs — du même village — tantôt comme *doina*, tantôt comme chanson proprement-dite. Des ethnomusicologues tels Béla Bartok, Constantin Brăiloiu, George Breazul, Tiberiu Brediceanu, Emilia Comișel, Traian Mîrza ont mis en évidence la mélodie spécifique de la *doina*, marquée par des caractères propres. Sur cette mélodie on interprète aussi d'autre textes que ceux tristes ou désenchantés (quoique ceux-ci soient dominants); le même texte est chanté soit sur une mélodie de *doina*, soit sur une mélodie de chanson proprement-dite, là où les deux genres ou styles musicaux coexistent. Toutes ces constatations ont mené à la conclusion que la *doina* ne peut être définie seulement à partir de sa mélodie. Les textes littéraires se groupent à partir du contenu et de son atmosphère dans le genre musical qui a «les traits les plus adéquats : les textes au contenu ironique, satirique, optimiste ont des mélodies de danse, ceux qui parlent de la tristesse, de l'aliénation, de l'amour etc. ont des mélodies de *doina* ou de chanson proprement-dite» [6]. Ce point de vue, sans doute plus flexible et plus fidèle à la réalité vivante, nuance le rapport de la *doina* à la chanson proprement-dite, en soulignant la complexité de celui-ci, ce qui annule l'ancienne distinction trop didactique et, en même temps, simplificatrice : la mélodie, marquée du point de vue musical, est caractéristique des textes littéraires interprétés dans les deux styles mélodiques. Donc, les différences ne portent que sur les nuances et leur explication doit être cherchée ailleurs. Bien sûr que l'association du texte et de la mélodie n'est pas absolument libre, elle a ses lois peu analysées par les spécialistes[7].

Les musicologues définissent la *doina* comme étant ,,une mélopée que l'exécutant-créateur improvise selon une variation infinie à partir des formules et procédés traditionnels''[8]. La *doina* est caractérisée par les éléments structuraux fondamentaux suivants: 1. «échelle unitonale [...] parfois réduite à un nombre restreint de sons [...]»; 2. «formules mélodique spécifiques»; 3. «rythme libre, nonsymmétrique, appartenant au système parlando-rubato»; 4. «exécution dans un mouvement ralenti [...], dans un tempo large, aux sons beaucoup allongés [...]»; 5. «forme architecturale libre; les lignes mélodiques se groupent librement, par improvisation, dans des «strophes élastiques» (C. Brăiloiu) de dimensions variables [...]»; 6. «émission

[6] Traian Mîrza, *Geneza cîntecului propriu-zis*, ds. ,,Lucrări de muzicologie''IV, 1969, p. 88.
[7] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 169.
[8] Emilia Comișel, *Preliminarii la studiul științific al doinei*, ,,R.F.'' IV (1959), nr. 1—2, p. 148.

https://biblioteca-digitala.ro

vocale spécifique, différente d'une région à l'autre; dans le Maramureș et au nord de l'Olténia, émission de sons étouffés et gargouillis [...]. La respiration plus large de la mélodie, en dépassant quelquefois la sphère métrique du vers, a fait que celle-ci soit complétée par des syllabes ayant le rôle d'interjection ou de refrain [...]''[9]. La majorité des musicologues considère la *doina* comme une espece de la musique populaire; Constantin Brăiloiu croit que le nom de *doina* ne devrait servir que pour indiquer un certain style musical''[10]. Les mélodies des chansons proprement-dites se différencient de celles de la *doina* par la forme architecturale de la strophe musicale concise «constituée d'habitude de 3 ou 4 lignes mélodiques, une strophe qui implique, en règle générale, aussi un système de cadence»[11].

Le style musical de la *doina* est répandu sur une large aire, non seulement chez les peuples européens (tels les Albanais, les Bulgares, les Turcs, les Grecs, les Macédoniens, les Ukrainiens), mais aussi chez des peuples asiatiques de l'Inde, de la Chine, du Cambodge (là-bas, sur une mélodie pareille on interprète un chant rituel buddhiste), du Tibet ou de l'Afrique, chez les arabes du centre de l'Algérie[12]. Apres avoir accepté, pendant quelque temps, l'hypothèse de Béla Bartok, le premier à avoir signalé les particularités musicales de la *doina*, selon lequel ce style mélodique aurait ses origines dans l'Orient, les exégètes ont constaté — à partir de nouveaux documents puisés sur le terrain — que l'on ne peut pas expliquer la diffusion, à partir d'une certaine zone, sur une aire si grande et soutiennent, par conséquence, l'idée de la polygénèse.

Les spécialistes de la littérature orale ont accepté la définition de la *doina* comme genre ou comme style musical[13]. Malgré tout cela, dans beaucoup de collections et anthologies de textes poétiques (contenant de la lyrique), réalisés selon la définition des musicologues, la categorie «doina» figure accompagnée d'une épithète telles «de nostalgie», «d'amour», d'aliénation etc., sans que les auteurs tiennent compte des mélodies, mais le fait est allé jusqu'à être considéré parfois une marque de dilettantisme ou une concession faite à une tradition commencée dans la période romantique des recherches. Mais avant d'accepter la définition des ethnomusicologues, les folkloristes littéraires ont analysé sur plusieurs plans les textes poétiques, dans l'espoir d'y trouver les traits définitoires de la *doina* comme littérature. On a étudié, ainsi, la présence du terme et de ses variantes dans les textes et les refrains, mais on ne l'a pas considérée comme un trait décisif pour la caractérisation. Elle nous sert seulement comme un trait d'union avec le vaste domaine de l'espèce''[14]. Ovidiu Papadima examine un nombre important de pareils refrains et aboutit à la conclusion qu'ils ,,ne sont pas définitoires pour la forme d'art de la *doina*, car on les retrouve aussi dans les chants cérémoniaux de noces et dans les chansons proprement-dites, et dans les chansons au tempo de la danse *hora*, dans les chansons sur des mélodies pour

[9] *Ibid.*, p. 155—156; *id.*, *Folclor muzical*, Bucarest, Ed. Muzicală, 1997, p. 271—272.
[10] Ap. Emilia Comișel, *Preliminarii...*, loc. cit., p. 149.
[11] Traian Mîrza, *op. cit.*, p. 88.
[12] Emilia Comișel, *Preliminarii...*, p. 149; *Id.*, *Folclor muzical* p. 220; T. Alexandru, *Béla Bartók despre folclorul românesc*, Bucarest, Ed. Muzicală, 1958, p. 74—75. Ovidiu Papadima montre qu'on a attesté chez les Allemands aussi, à l'époque féodale, l'expression ,,Doenediep'' signifiant ,,voleur de chansons'', (*op. cit.*, p. 16).
[13] Ovidiu Birlea, *op. cit.*, p. 168.
[14] D. Caracostea, *op. cit.*, p. 456.

https://biblioteca-digitala.ro

« crier »"[15]. Bien-entendu, telle est la situation et les réalités comme aujourd'hui semblent ne pas nous permettre d'autres affirmations. Mais la présence des refrains qui contiennent le mot *doina* et ses dérivés dans les chansons rituelles et aussi bien non-rituelles pourrait contenir une suggestion quant des réalités d'autrefois car, comme on le sait, dans des textes rituels (les chansons laïques de Noël, par ex.) le refrain indiquait la fonction de ceux-ci. Une situation pareille semble suggérer la présence des refrains contenant le mot « *daina* » dans les chants de noces de Seliște (l'ancien district de Lipova) où, dans quelques textes interprétés sur le même mélodie, une partie du refrain reste stable, l'autre se modifie en marquant la signification rituelle et cérémonielle des différents moments des noces: « *Einam* et *dainam* vierge », « *Einam* et *dainam* couronne », « *Einam* et *dainam Portain* », « *Einam* et *dainam* épouse »[16]. L'interprétation de ce refrain par tous les invités aux noces (le chant est interprété par un soliste), cas rare dans notre folklore, nous semble très intéressante et elle pourrait avoir une signification à part, en suggérant que le refrain exprime le nucléon rituel des textes.

Une analyse d'une grande profondeur des textes littéraires en relation avec les conditions socio-historiques et avec la mentalité, à de nombreuses références à toutes les implications linguistiques, musicales, ethnopshychologiques, sociologiques réalise D. Caracostea dans l'étude citée. La *doina* y est appréciée comme « la plus importante création du peuple roumain ». étant « une espèce de poésie élégiaque »[17]. Ses origines doivent être cherchées « il y a peut-être un millénaire peut-être plus, dans un temps où dans des conditions propres, naissait ce peuple »[18]. S'appuyant sur des arguments variés et persuadants, le grand folkloriste affirme que le genèse de la *doina* doit s'être produite au cœur des réalités de la vie de famille, surtout dans la sphère maternelle, autour du berceau, dans la vie intérieure de la femme mariée entre des étrangers («l'exogamie primitive»), des nourrices, des servantes et des esclaves[19].

Comme espèce littéraire-musicale, la *doina* peut être rencontrée, en Roumanie, dans quelques zones: dans le Maramureș et dans l'Oaș, où il semble qu'elle était jadis la seule mélodie des tèxtes lyriques non-occasionnels (selon les affirmations des musicologues), dans le Lăpuș et le Năsăud, dans la zone des Târnave et dans une bonne partie de la plaine de Transylvanie, au nord de l'Olténie, dans la plaine du Danube, au Dobrogea, Vrancea et Bukovine. Comme mélodie instrumentale, elle a été attestée dans d'autres zones aussi. Des chercheurs considèrent que la mélodie de la *doina* a une origine instru-

[15] *op. cit.*, p. 44.

[16] Mihai Pop, *Nunta în Seliște*, „R. F." III (1958), no. 2, p. 55–63. En parlant de cette étude, Ovidiu Papadima (*op. cit.*, p. 42) croit qu'il s'agit de Sălistea-Sibiu, car il affirme: „Dans les chansons de noces de la région de Sibiu — où l'ancienne forme transylvaine *daina, duinu* est complètement inconnue — on rencontre quand même fréquemment des refrains absolument semblables /.../". Il est vrai que le terme „*dăina*" apparait aussi dans le refrain des chansons de noces de la région de Sibiu; on l'a attesté à Fofeldea. Voir Ion Albescu, *Cîntecul miresei (Contribuții la o monografie a nunții românești)*. Etude et collection de folklore du district de Sibiu, Sibiu, 1978, p. 75.

[17] D. Caracostea, *op. cit.*, p. 556.

[18] *Ibid.*, p. 474.

[19] *Ibid.*, p. 581.

https://biblioteca-digitala.ro

mentale, qu'elle a été interrpétée au début sur des instruments à l'air[20]. Si on tient compte de la présence du terme et du ses variantes dans des textes appartenant en même temps au répertoire rituel et cérémoniel, et à celui non occasionnel des zones où on ne retrouve plus la *doina*, il nous semble que l'hypothèse d'une *doina*-espèce, comme dans tout le pays[21], devient évidente.

La terminologie zonale est extrêmement variée; sauf la *doina* (terme autrefois général en Moldavie), dont la répandue à l'échelle nationale ce dernier temps s'explique par des sources livresques et par les médias, il circule des termes tels « longue *hora* », « chanson longue », « le long », « *hora* des vieillards », « *hora* de douleur » M—en Transylvanie ; « comme sur les bordes du Jiu », « à la manière d'Olténia », « de douleur », « de côte », « de départ », « de nostalgie», « de la feuille », en Olténia et en Munténia[22]. Les termes mentionnés pour la zone du sud se rapportent aux chansons des hors-la-loi qu'on y chantait, semble-t-il, seulement sur une mélodie de *doina*. Quelques-uns des termes caractéristiques à la Transylvanie contiennent des envois à une thématique spécifique et sourtout à l'atmosphere des chansons qu'ils nomment. La présence — dans de diverses combinaisons, du terme transylvain « *hore* » pour nummer le style musical ou musical-littéraire de la *doina* — prouve le rapprochement qui existait entre la *doina* et la chanson ancienne proprement-dite. En Bukovina, la mélodie de la *doina* s'appelle « la chance est une rare fleur », le syntagme mettant en évidence la nature des textes qui s'y associent. En Transylvanie, dans les poèmes, mais sur tout dans les refrains, ont été conservés aussi d'autres termes qui nommaient autrefois l'espèce: « *daina* », « *duina* », « *duinu* », tous plus anciens que « *doina* ». Dans

[20] O. Papadima, *op. cit.*, p. 58—59, où il cite, comme argument, M. Friedwagner, C. Zamfir, T. Alexandru, Achim Stoia; les sons haletants imiteraient l'isson de la flûte. Au même endroit, Papadima apporte des arguments philologiques, supposant que la forme de Maramures „*duinu*" et son refrain „*dui, dui, dui* et encore *dui*" nous mènent vers le russe „*duty* = souffler, et son impératif „*dui*" et présent indicatif „*duiu*". Pour Petru Caraman aussi le sens originaire du terme *doina* est celui de mélodie sans paroles, chantée à un instrument à l'air: flûte, flûte champêtre, cornemuse, et a été interprétée vocalement seulement plus tard (*v. Contribuţii la caracterizarea doinei*, ds. „Anuar de lingvistică şi istorie literară", XXIX, 1983—84, Iaşi, p. 75). Voir aussi T. Mirza, *op. cit.*, p. 94. Le fait que la *doina* ne serait qu'une mélodie est suggéré aussi par les informations fournies par D. Şandru (*Actele celui de al XXII-lea Congres Internaţional de lingvistică şi filologie romanică*, Bucarest, Ed. Academiei R. S. R., 1971, p. 1318—1319): une informatrice du Năsăud, „invitée à lui dire une chanson, a dit: « je ne sais que la *doina*, les paroles, je les ai oubliées », et une autre a dit qu'une certaine chanson « a une daina belle » (ap. I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 100).

[21] En partant de l'affirmation de Paula Carp et Al. I. Amzulescu, ds. *Cîntece şi jocuri din Muscel*, Bucarest, 1964, p. 75, Traian Mirza considère que dans le passé la *doina* a été répandue dans la plus grande partie du pays; Olténie, Muntênie, Moldavie, Dobrogea, Năsăud, Maramures, Oas, sur les rivières de Somes et le Mures Supérieur, les Tirnaves, dans la zone de Sibiu, Ţara Oltului, Ţara Bîrsei; on retrouve ses traces dans les mélodies instrumentales du Banat et des zones transylvaines voisines (*op. cit.*, p. 89). On pourrait ajouter la zone de Codru, Bihor et le pays de Zarand. Pentru Caraman la considère comme caractéristique pour les régions de montagne transylvain, ce qui n'exclut pas sa répandue, dans le passé, sur toute l'aire du pays (*op. cit.*, p. 75).

[22] E. Comişel, *Folclorul...*, p. 270. George Breazul mentionne aussi „des hors-la-loi", „de colline", „d'armée", „d'ennui", „de chanter", „duinu" *op. cit.*, p. 236, 239). Quelques'uns des termes sont utilisés pour la chanson lyrique en général, v. T. Mirza, *Folclor muzical din jud. Tîrnava Mare*, Sighişoara, 1944, p. 413.

https://biblioteca-digitala.ro

cette province il nous semble que la forme « *daina* » était dominante, la plus répandue dans les textes poétiques et les refrains[23].

Les spécialistes qui ont étudié la *doina* sont unanimes à affirmer sa grande ancienneté, la plupart d'entre eux étant d'accord sur le fait qu'il s'agit d'un héritage des autochtons. Leurs arguments sont différents. Béla Bartok la considère « la plus ancienne musique populaire avec texte (ds. *Cîntece populare din județul Bihor*, p. 140), plus ancienne donc que les genres intégrés aux coutumes »[24]. On a affirmé (de la *doina* et du fait qu'au début sa mélodie était jouée sur les anciens instruments à l'air) que le domaine musical a la possibilité spécifique « d'identifier certains aspects structurels (versification, rythme, modalités), quelquefois aussi des chansons, qui nous conduisent au seuil-même de la formation du peuple et de la langue roumaine, et à d'autres aspects qui, par leur archaïsme évident — associé à la signification de quelques productions —, rappellent les commencements de l'art-même »[25].

Les preuves sur l'ancienneté de la *doina* ont été cherchées dans ses possibles relations avec la mythologie. Nous retenons donc que D. Cantemir, le premier à offrir des informations précieuses sur la *doina*, considère que celle-ci fait partie des Dieux inconnus « qui — on le voit bien — descendent des anciennes idoles des Daces » et, parce que c'est avec elle que commençaient les chansons de bravoure et de guerre, il croit que c'est une déité dace analogue à Mars ou à Bellona. Ce point de vue est mentionné par la quasiunanimité des chercheurs de la *doina*, mais aucun auteur ne le considère fondé, quoiqu'une grande partie des autres déités, mentionnées par le grand historien roumain du XVIII-ème siècle, aient survécu dans notre culture populaire jusque très tard. D'autre part, les recherches sur les informations concernant la culture populaire et même les interprétations du savant apprécient leur valeur, parce que — chose claire — la probité scientifique de ses écrits est incontestable et de loin supérieure à celle qu'on pratiquait à son époque. Il n'est pas du tout exclus que l'assertion de Cantemir sur l'origine de la *doina* dans le Panthéon autochtone fût — à ce temps — argumentée par la culture populaire elle-même, puisque la grande majorité des autres représentations mythologiques mentionnées est bien connue d'une bibliographie ultérieure. Il est possible que — à l'époque — des traces des anciennes relations de la *doina* avec les rites et avec les mythes aient encore survécu, parce que la lyrique, à ses débuts, n'était pas tout à fait indépendante de celles-ci. Il faut aussi tenir compte du sens des mots de Cantemir: la population „vénère aujourd'hui encore, dans les poésies et dans les chansons, aux noces, funérailles et autres événements, quelques dieux inconnus", parmi lesquels la *doina*[26], toutes ces occasions s'inscrivant dans un contexte rituel. Son affirmation qu'on l'interprète aussi dans « toutes les introductions dont les Moldaves commencent à intoner une chanson », n'en annule pas la fonction cultique, parce qu'a ce temps-là les performances dans des

[23] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 169, considère que la forme *daina* semble être „originaire si l'on compare à la *daina* lithuanienne (qui signifie chanson), ce qui nous mène vers des anciennes réalités indo-européennes".

[24] Cf. T. Mîrza, *op. cit.*, p. 95; v. aussi E. Comișel, *Folclor muzical*, p. 269—270, où l'on cite l'opinion de Sulzer.

[25] T. Mîrza, *op. cit.*, p. 94.

[26] Ap. I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 84 (trad. P. Pandrea).

https://biblioteca-digitala.ro

contextes rituels et cérémoniaux étaient bien plus nombreuses. Des autres rapports avec la mythologie, on retient celui établi par D. Caracostea. En analysant des textes où la fille reproche à sa mère de l'avoir faite être humain et non pas „Deux fontaines fraîches / Entre deux collines sèches", des textes considérés comme des *doinas*, il les rapporte au mythe des Danaïdes[27]. Il est vrai que l'auteur parle seulement de ce thème et non pas de la *doina* en général, mais ses assertions méritent d'être retenues non seulement pour les perspectives de ce qu'on peut inclure dans la catégorie des *doinas*, mais aussi pour les recherches sur la lyrique populaire chantés, sur les thèmes anciens. Il s'agit là, à notre avis, d'une direction fertile dans l'étude de la chanson populaire, mais trop peu suivie. Caracostea affirme, à juste titre (et avec une rare intuition des valeurs profondes, saisissable dans tous ses écrits), que l'inclusion de la torture „danaidique dans le complexe élégiaque de nos *doinas* sur le thème de la malmariée augumente l'importance de ce complexe d'expériences fondamentales"[28].

Une partie des solutions étimologiques mène toujours à la mythologie; à l'aide de ces solutions on a cherché à prouver l'origine et l'ancienneté de la *doina*. Les opinions, très diverses, souvent exprimées avec toute la rigueur philologique, ont été résumées maintes fois. Elles peuvent être trouvées dans une étude récente[29]. L'origine du mot a été cherchée dans des domaines variés, à partir des noms des déités du Panthéon classique gréco-latin et autochtone, jusqu'aux interjections. Dans l'étude de D. Caracostea, à laquelle on a fait beaucoup de références, il y a une appréciation tout à fait justifiée: „Quant à l'origine de notre mot *doina*, toutes les étimologies proposées jusqu'ici tiennent du domaine des suppositions, quoique des philologues marquants aient exprimé leur opinion là-dessus"[30]. Il semble que l'affirmation reste tout aussi valable après avoir étudié son étimologie, comme avant. Le même savant apprécie que les tentatives de sonder l'origine du mot *doina* ont un défaut: „elles n'apprécient pas de près le rapport entre le mot et la réalité folklorique qu'il est appelé à dénommer"[31]. Mais quelle était cette réalité et ce qu'elle représentait à la date de la génèse du mot qui nous intéresse — c'est difficile à dire. Est-ce qu'elle était exprimable par une interjection et, d'ici — serait-on arrivé à la forme d'art que représente la *doina*? Il nous semble difficile à le prouver car, au-delà du fait qu'il s'agirait d'un cas unique dans la langue roumaine (terme provenant d'une interjection pour dénommer une espèce folklorique ou un style musical), une telle solution déplace la discussion à un niveau superficiel, sans aucune relation sur le plan historique ou social, ou avec la mentalité. Quelle devrait être la signification d'une interjection, quelle expérience de vie devrait-elle couvrir, de quoi devait-elle témoigner pour être transformée et developpée dans ce que la *doina* est arrivés à représenter, depuis ses premières attestations jusqu'ici? Cette solution n'aurait-elle pas engendré une transcription regrettable, comme celles de quelques collections: „*dui-nu*", „*dai-na*", „*doi-na*", que l'on doit à une perception erronée du mot, ou des formes raccourcies du type „*dui-dui*", plus fréquentes dans le Maramureș, où le phénomene

[27] D. Caracostea, op. cit., p. 510; v. aussi p. 541—512.
[28] *Ibid.*, p. 512.
[29] I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, passim.
[30] *op. cit.*, p. 538.
[31] *Ibid.*, p. 462.

https://biblioteca-digitala.ro

est caractéristique pour d'autres mots aussi, surtout pour des noms de personnes. Parce que les termes dont nous parlons apparaissent plus souvent dans les refrains, on pourrait expliquer une interprétation pareille par l'ignorance des fonctions des refrains; elles signifiaient probablement plus que de simples mots ajutés au texte poétique sur la mesure de la ligne mélodique ou de la strophe musicale. Le problème est le même pour l'explication par l'origine onomatopéique[32]. Les réserves formulées nous sont suggérées par le caractère unique de la situation et par la croyance que toutes les catégories folkloriques archaiques, y compris les refrains, ont eu à leur origine une justification qui relevait de la mentalité populaire. Car rien de ce qui a été crée *illo tempore* dans la culture populaire n'a été étranger aux motivations impliquées dans la mentalité.

Du grand nombre des étimologies proposées, on retiendra seulement celles qui semblent plus proches du contenu complexe des textes poétiques en discussion. B. P. Hasdeu considère le mot *doina* (avec sa variante dialectale *daina*) d'origine autochtone et le compare au lithuanien *dainá*, „chanson populaire", a l'aveste *daena* „religion", „loi versifiée", „chanson", au persan *danah* „voix féminine", „choeur de femmes"[33]. Il rapporte ces mots à l'indo-européen *deiə* „se plier ci et là", „tourner". Vient s'ajouter le leton *daina* „chanson populaire". Les spécialistes en langues baltes ont accepté la relation établie par Hasdeu entre le roum. *doina* et le lith. *dainá*, le let. *daina* „chanson populaire". Parmi eux, E. Fraenckel, auteur d'un très bon dictionnaire étymologique du lithuanien, considère le mot roumain d'origine dace[34]. L'étymologie du mot reste inconnue dans les langues baltes. De nombreux spécialistes ont recours à une comparaison avec des éléments du letton (avec lesquels la langue dace a eu beaucoup de resemblances) pour essayer d'établir l'étymologie de vieux mots roumains à origine inconnue, qu'on n'atteste ni dans les langues baltes antiques, ni en albanais, qui n'ont pas d'origine latine et ne sont ni des emprunts des langues voisines. Le procédé est généralement accepté par les linguistes[35]. Mais l'existence des élé-

[32] A propos de ça, C. Poghirc (*Istoria limbii române* II, Bucarest, Ed. Acad. R. S. R., 1969, p. 356) soutient: „La plus répandue explication, quoique peu probable, estecelle de Lazăr Săineanu /.../, qui, s'appuiant sur l'existence dans le Maramures des exclamations de type *dainá, dainăm, dainu, dăinâ* etc., considère le mot comme ayant une origine onomatopéique".

[33] B. P. Hasdeu, *Doina. Originea poeziei poporane la români*, ds. *Studii de folclor*, Ed. Dacia, Cluj, 1979, p. 103—115. La relation entre le roum. *doină* et le let, *daina* est affirmée aussi par D. Caracostea (op. cit., p. 465), mais il croit que la ressemblance formelle et sémantique ne peut être expliquée que par polygenèse dans des conditions similaires de vie.

[34] E. Fraenkel, *Lituaisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Lieferung. I, p. 80, 1955; ap. D. Caracostea, *op. cit.*, p. 465, où l'on reproduit intégralement le passage du dictionnaire de Fraenkel: „*Daina* « chanson / de fête / », *daibouti* « chanter des chansons / le fête / » le letton *daina* « chanson populaire, chant », *dainât, dainout* « chantait » après Sommer, Balt, 21, 35, le lithuanien *dejá* « se plaindre », *dejouti* « se plaindre, se lamenter » (voir le mot *dejá*, après Solmsen, PBB, 27, 363, le lettique *diet* « danser, sauter et chanter », qui est primitivement lié à l'ancien indique (aveste) *diyati* („vole" cf. C. Poghirc), avec le grec *diesstai* « se dépecher, *dînos* » tourbillon etc. D'autres essais étymologiques chez M. Endzelin sous le mot *daina*. Le mot roumain *doina*, chanson élégiaque, chanson populaire, serait-il éventuellement de provenance dace? L'ancien aveste *daena* (religion), moi spirituel, individualité, doit être laissé de côté, pour de raisons sémantiques". Les deux dernières phrases parlent de Hasdeu, comme l'observe Caracostea, même si on ne le cite pas. Voir aussi C. Pochirc *Istoria limbii române* II, p. 355—356; I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 96.

[35] Pour les concordances linguistiques entre les langues baltes et le thraco-dace, v. C. Poghirc, *Considérations sur les éléments autochtons du roumain*, „R. R. L." XII (1967), nr. 1, p. 29 s.q.; id., *Istoria limbii române* II, p. 318—320; Ariton Vraciu. *Limba traco-dacilor*, Timişoara, Ed. Falca, 1980, p. 110, 113.

https://biblioteca-digitala.ro

ments communs, y compris le mot *daina* dans le roumain et le letto-lithuanien, ne peut être expliquée par un emprunt (comme on l'a essayé quelquefois), sinon par une origine commune dans un ancien fonds indo-européen[36]. L'étymologie proposée par Hasdeu a été soutenue, quelquefois avec des réserves négligeables, par des spécialistes comme Gh. Ivănescu[37], A. Vraciu[38] et C. Poghirc[39]. Le fait qu'on n'a pas tenu compte de cette étymologie, ni dans les dictionnaires, ni dans les études de spécialité, „malgré la concordance indiscutable de la forme et du sens entre les deux mots, roumain et lithuanien", est dû à la promenade éblouissante de Hasdeu „à travers toutes sortes de dialectes iraniens, celtes, indiens etc.", ce qui a réveillé chez les linguistes la peur de l'inconnu. Car personne n'a pu lui démonter le contraire[40].

Les concordances linguistiques entre le roumain d'une part, le lithuanien et le letton d'une autre ne sont pas les seuls témoignages sur les rapports entre les cultures qui parlent ces langues. Analysant le motif de la fabuleuse dispute entre la Sœur du Soleil et la Soeur du Vent, à propos de la contribution de chacune à la croissance du blé, tel qu'il apparait dans les chansons de la moisson au sud de la Transylvanie, Ion Ionică note que le Soleil, comme représentation féminine, est rencontré en même temps au nord de la Roumanie, dans la partie voisine à la Pologne et à l'Hongrie, et sourtout en Lithuanie et en Lettonie[41]. Le même auteur signale d'autres concordances en ce qui en est des mères des choses (de la forêt, du feu, du blé, du maïs)[42]. De nombreuses ressemblances, surtout en ce qui concerne les éléments décoratifs à valeur de symbole solaire, ont été observées entre les croix votives roumaines et les anciennes croix italiennes, „appréciées (comme les nôtres) comme les objets les plus expressifs de l'ancienne civilisation balte". Ces analogies entre des cultures appartenant à des peuples éloignés géographiquement „semblent trouver dans le passé plus de fondements qu'on ne saurait soupçonner, les chemins entre les deux cercles de vie indo-européens [...] s'avérant avoir été, dans les lointaines époques préchrétiennes, assez larges"[43]. La valeur documentaire exceptionnelle des langues et de la cul-

[36] P. Caraman, *op. cit.*, p. 6; l'auteur considère le parallélisme entre le daco-roum. *doină* et le lith. *daina* „comme témoignage des relations très anciennes, préhistoriques entre lithuaniens et le monde thrace de la Dacie". V. aussi C. Poghirc, *B. P. Hasdeu, lingvist și filolog*, Bucarest, Ed. Științifică, 1968, p. 179—180; id., *Istoria limbii române*, II, p. 355; A. Vraciu, *Studii de lingvistică generală*, p. 123—124. Hasdeu lui-même a soutenu une hypothèse pareille ds. *Doina. Originea...*, *loc. cit.*, p. 112. L'origine lithuanienne de la *doina* roumaine est soutenue par G. Bogaci (ap. A. Vraciu, *Studii...*, p. 121—122); ce-dernier affirme à juste titre que la conservation de la forme plus ancienne dans le Nord *(dăină)* ne doit pas être expliquée par un emprunt du lithuanien, „sinon par conservation, à la périphérie de l'aire linguistique des archaïsmes transmises de l'indo-européen à des dialectes de la même famille. C'est chose archi-connue dans la géographie linguistique, mais, malheureusement, ignorée par certains philologues".

[37] *Istoria limbii române*, Iasi, Ed. Junimea, 1980, p. 257, où l'on formule la réserve que le roum. *doină (dăină)* et le lith. *daina*, identiques comme forme et sens, ne peuvent pas se comparer à l'aveste *daena* („religion") qui provient de la racine *dheia* „voir, regarder"; elle proviennent de *deia* „vibrer", „osciller".

[38] *Studii de lingvistică generală*, p. 120—121.

[39] *B. P. Hasdeu...*, p. 179—180; id., *Istoria limbii române* II, p. 355.

[40] Id., *B. P. Hasdeu...*, p. 179—180.

[41] *Dealu Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*, Bucarest, 1943, p. 268—269.

[42] *Ibid.*, p. 215.

[43] *Ibid.*, p. 267.

https://biblioteca-digitala.ro

ture populaire letto-lithuaniennes, reconnue par de nombreux spécialistes, est due à leur archaïsme, dû en partie, on le croit, à leur entrée récente sous l'influence de la pensée chrétienne, mais probablement aussi à d'autres causes qui tiennent de la fidélité accentuée envers la tradition, du caractère complexe et harmonieux de la culture populaire même. Car des phénomenes similaires de conservatorisme sont connus par d'autres peuples aussi, de certaines zone géographiques, y compris par les Roumains, quoiqu'ils soient entrés tous sous l'influence du christianisme.

Dans une étude sur les grandes déesses lettones, Harald Biezais pose le problème de la mesure où les chansons populaires *(daina)* sont des documents authentiques de l'ancien paganisme letton[44]. L'auteur est convaincu que la *daina* garde des éléments religieux archaïques. Il esquisse la configuration des principales déités lettones telles qu'elles apparaissent dans les chansons et dans d'autres traditions populaires. La figure la plus populaire est Laima. L'analyse des relations de celle-ci avec la chance et le malheur, avec Dieu et le Soleil, le conduit à la conclusion que „Laima présente la structure d'une déité du destin. Pareille à Mara (autre déesse), Laima prouve être une déesse bienfaisante: les deux déesses veillent sur les naissances, le mariage, l'abondance des récoltes, le bien-être des animaux. Comme déesse du destin et des naissances, Laima serait une figure religieuse archaïque, appartenant probablement au plus ancien stade du paganisme letton"[45]. Plusieurs chercheurs de la culture populaire balte apprécient cette interprétation assez plausible. Mais elle a été contestée par Oskar Loorits, qui affirme que „la *daina* est relativement trop récente pour qu'on considère Laima un divinitè indo-européenne, sa fonction de divinité du destin est secondaire [...] Laima est une divinité plus petite, a un role limité [...] d'aider les naissances et de bénir les nouveau-nés"[46].

En discutant les objections de Loorits et en admettant l'idée de celui-ci „que l'idée religieuse d'une divinité qui protège les naissances est plus archaïque que l'idée religieuse de destin", Mircea Eliade considère que „à un certain stade de culture ces deux «mystères» — la naissance et le destin — arrivent à être gouvernés par la même figure féminine"[47]. Le même spécialiste de l'histoire des cultures archaïques valide la méthode de Biezais: utiliser des matériels folkloriques comme documents historico-religieux, même si „ces «documents» sont mutilés, adultérés et détériorés [...]. Quand même, tant que les religions (comme, d'ailleurs, les cultures) sont constituées d'une série d'alluvions succèssives, la tâche de reconstituier les couches les plus anciennes n'est pas seulement permise scientifiquement, mais aussi indispensable"[48]. Et la couche préchrétienne dans le folklore balte date (comme l'a démontré Maria Ghimbutas) „des temps préhistoriques — tout au moins de l'âge de fer ou, pour quelques éléments, elle a quelques millénaires de plus"[49]. Des affirmations similaires ont été faites à propos de l'ancienneté de notre culture populaire aussi, considérée comme contenant des thèmes préindo-européens.

[44] *Die Hauptgöttinen*, Upsala, 1953. Ap. Mircea Eliade, *History of Religions and „Popular" Cultures*, Reprinted from „History of Religions", vol. 20, nr. 1—2, August and November, 1980.
[45] cf. *ibid.*, p. 4.
[46] Cf. *ibid.*, p. 4.
[47] Cf. *ibid.*, p. 4.
[48] Cf. *Ibid.*, p. 5.
[49] Cf. *ibid.*, p. 5.

https://biblioteca-digitala.ro

Si les *daina* letto-lithuaniennes (ou seulement les lettones) sont considérées comme des sources documentaires pour la reconstitution du profil de quelques déités qui gouvernent la naissance et le destin, cela signifierait qu'elles contiennent des croyances sur le destin aussi; en témoignant des déités du destin, elles témoignent du destin tel qu'il a été conçu par la mentalité archaïque. En tenant compte de la liaison établie entre les *dainas* letto-lithuaniennes et les *doinas* roumaines, surtout sur le plan linguistique, mais leurs relations pourraient s'étendre aussi sur le plan littéraire, (parce que, selon un folkloriste lithuanien célebre — Rhesa —, dans les *dainas* balto-slaves „une tristesse grave, une mélancolie douce répand sur toutes ces chansons un voile de deuil"[50], comme dans les roumaines), ou même sur le plan musical, car leurs mélodies sont „un modèle tellement libre qu'on ne peut l'encadrer dans aucun schéma métrique répété périodiquement et il se caractérise par des phénomènes primaires de mélisme du type glissando"[51] (ce sont des particularités caractéristiques aussi à nos *doinas*), on peut établir d'autres relations aussi entre les domaines variés de la culture archaïque de ces peuples. Nous croyons qu'il ne serait pas inopportun d'utiliser les suggestions de l'étude de Biezais, corroborées avec celles de l'étude de Mircea Eliade, pour essayer une investigation sur les *doinas* roumaines du point de vue de la manière dont elles reflètent l'idée de destin. Nous sommes tentées de croire que la catégorie mythologique de „la mère des choses" pourrait être mentionnée dans le même ordre, parce que les mères impliquent un acte de genèse. En donnant vie, en créant, elles forgent des destins, elles sont des représentations qui se trouvent à l'origine des choses. Elles pouvaient avoir des caractères communs avec les déités qui présidaient aux naissances et au destin. En revenant à la *doina*, il semble qu'aucun autre thème n'est si présent dans notre lyrique comme celui du sort et, en étroite liaison avec lui, celui de la chance et de la malchance, de la tristesse, de la nostalgie etc. Nous précisons toutefois que quelques textes poétiques sont considérés comme étant très anciens, comme la mélodie spécifique. La lyrique populaire mériterait une investigation, pour dévoiler la couche des pratiques et des croyances archaïques pétrifiées dans ses images.

Dans la culture populaire roumaine, les représentations du sort connaissent des formes variées. Elles survivent dans de différentes pratiques rituelles, dans les croyances et dans la litérature orale. Les plus significatives sont celles sur les fées qui président à la naissance des enfants. On croit fréquemment qu'il y a trois fées pareilles, parfois imaginées comme des filles que personne n'a vues: l'une filait le fil de la vie, l'autre la chance, l'autre la mort. Leurs prédictions sont immuables; le sort est, dans la mentalité archaïque, donné à la condition humaine. Les hommes archaïques essayaient, dans certaines circonstances, de deviner et de connaître leur destin, leur sort. A coté de la croyance aux fées, aux coutumes de naissance, on rencontre de nombreuses autres croyances et pratiques qui ont pour but la prédestination, influencer en bien la vie du nouveau-né, la protection de celui-ci contre les esprits maléfiques, des vœux et des incantations, jusqu'aux objets qu'on met dans l'eau du premier bain. La naissance étant un rite de passage, tout ce qu'on faisait dans les premiers jours ou bien pour la première fois aux enfants avait des conséquences sur son avenir. Peut-

[50] Cf. P. Caraman, *op. cit.*, p. 66.
[51] Genovaite Cetkanskaite, *Dzuku Dainos*, Vilnius, 1974, p. 16.

https://biblioteca-digitala.ro

être à cause de ça la Sage-femme devait-elle connaître, en dehors des techniques positives, tout un répertoire de pratiques magiques, considérées autrefois indispensables[52]. Par les actes magiques qu'elle accomplissait ou à la performance desquels elle veillait, la sage-femme répétait ce qu'elle tenait obligatoire pour l'avenir de l'enfant, comme on l'avait fait aux débuts. Elle répétait les gestes faits ,,au début'' et considérés des modeles exemplaires.

L'acceptation de l'idée que la *doina* serait à ses origines une poésie du destin, tel qu'on pouvait le déterminer à la naissance, en contexte rituel, fondamente au niveau de la mentalité, aussi, ses relations complexes avec la berceuse — et non sulement au niveau mélodique, linguistique et thématique comme on l'a prouvé maintes fois. Car la mentalité est celle qui peut motiver d'une manière plus persuasive et plus adéquate les rapports entre les différentes catégories de la culture orale.

Pour ce qu'il y a des relations mélodiques on a remarqué le fait que dans quelques zones folkloriques du pays (Olténie, Munténie, Moldavie) la berceuse est interprétée parfois sur des mélodies de *doina*[53], qu'en Bukovine les deux espèces sont exécutées sur des mélodies archaïques, ayant la même échelle prépentatonique et des formules semblables[54], qu'elles auraient une origine commune car les motifs caractéristiques fondamentaux de la berceuse (l'alternance descendante de deux marches proches et le récitatif embrionnaire) seraient ,,justement les motifs de base de la mélodique de la *doina*, qui reçoivent de l'ampleur et deviennent les formules les plus fréquentes de cette espèce, forme d'expression ancienne de notre lyrique populaire''[55]. George Breazul aussi voit dans la cellule primordiale de la berceuse la source de certains motifs mélodiques plus développés[56]. La relation est soutenue aussi par des termes du lexique régional tels *dăinuș* (berceau), *a (se) dăina, dainã, a (se) dăinăi* (avec le sens de ,,(se) bercer'')[57]. Le même G. Breazul soutient que ,,même aujourd'hui, dans quelques endroit du pays, l'enfant, après avoir dépassé l'âge du berceau, mais comme un prolongement et un épilogue de la berceuse, est «donné *dăina*» ou «*dăinăit*» par son père, formée sur le bout des pieds (comme sur une balançoire), sur la mélodie très élémentaire formée d'une terce petite descendante dont les mots ne sont que «dăina» ou«diina»''[58].

L'analyse des textes poétiques des berceuses semble apporter des arguments supplémentaires concernant leurs fonctions anciennes, issues d'un souci concernant le sort de l'enfant. On a affirmé plusieurs fois que leur fonction est pratique, d'endormir, et celle ci est incontestable, mais il nous est difficile de croire que ce fût la seule fonction, même si on a recueilli dans le terrain des témoignages sur l'importance réduite des mots, tels ,,On lui chante ce qu'on sait. Des mots aussi, mais on peut ne lui rien dire, seulement le bercer, pour qu'il entende ta voix, lui chanter ..''[59]. Sans doute que, pour

[52] S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, Bucarest, 1892, p. 254 .

[53] Mariana Kahane, *De la cîntecul de leagăn la doină*, ,,R. E. F.'' X (1965) nr. 5, p. 478; E. Comișel, *Folclorul muzical*, p. 256.

[54] Larisa Agapie, *Doina bucovineană. Contribuții la cunoașterea cîntului popular*. ,R.E.F. XVI (1971), nr. 3, p. 219.

[55] M. Kahane, *lucr. cit.*, p. 483.

[56] *op. cit.*, p. 132.

[57] v. Ion Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 162—164, où l'on donne de nombreuses attestations provenent de tout le pays; D. Caracostea, op. cit., p. 475: ,,Le mot *dainã* au sens de berceement circule non seulement en Ardeal, masi aussi dans d'autres régions, en Olténie, par exemple''.

[58] *op. cit.*, p. 131—132.

[59] Ghizela Suliteanu, *Cîntecul de leagăn*, Bucarest, Ed. Muzicală, 1986, p. 711; v. aussi p. 11—12, 32—35.

https://biblioteca-digitala.ro

la mentalité archaïque, elles ont eu d'autres significations, aussi, qu'on peut dépister aujourd'hui encore, sinon dans la mémoire passive, du moins dans les textes poétiques. Car, comme on l'a montré, la berceuse met en évidence la préoccupation pour le destin de l'enfant: „...par le contenu, elle parle de la marche normale de la destinée individuelle, en des termes définitoires pour la vision folklorique sur la vie. Sa substance relève d'un certain sentiment de la prédestination de l'individu, non pas envers des événiments fatals, mais envers des normes et des seuils de la vie qui constituent le sens même de l'existence tellurique"[60]. La mère, comme la sage-femme et en continuant les actions de celle-ci, est préoccupée du sort de l'enfant; en lui chantant la berceuse, non seulement, elle l'enchante, mais elle lui prédit aussi, s'appuyant sur la croyance de la force du mot des textes. C'est pour cela que l'usage des verbes surtout au présent et au futur, très rarement au passé, est presqu'une spécificité légique de l'espèce[61]. Toutefois, les textes mettent en lumière le soin de la mère de protégér son enfant contre le grand nombre d'esprits maléfiques qui puorraient lui nuire. Dans ce sens, la berceuse, dans ses variantes les plus archaïques, est proche de l'incantation fait signalé par les études les plus pertinentes[62]. De nombreuses images poétiques, telle celle ou la mère nomme son enfant „petit du coucou", „du poisson", „de l'étourneau", „du faucon", où l'on invoque des oiseaux de la basse-cour et où l'on s'adresse aux poissons pour qu'ils l'endorment et les fassent grandir, considérées comme des survivances des totèmes anciens et „moyens de mentir l'éventuel esprit du mal qui le cherche"[63], ont été interprétées aussi comme des anciens procédés magiques par analogie, car les oiseaux s'endorment tôt le soir[64]. Radu Niculescu explique ainsi seulement la présence des oiseaux, mais nous croyons que les poissons qu'on invoque ont la même signification, car on les prend pour des êtres silencieux, comme l'est l'enfant endormi. Dans quelques variantes, les animaux et les oiseaux sont invoqués pour donner à l'enfant du repos, le sommeil, une âme douce; pour le rendre courageux, agile et intelligent[65]. D'autant plus, nous sommes enclins à croire que la magie a joué un rôle important, car le bercement et l'allaitement devaient respecter certaines conditions, pour être favorables au devenir de l'enfant. On croyait, par ex., qu'il n'est pas bien de l'allaiter pour la première fois au sein gauche, parce que ce qu'on lui prédit pendant le bercement s'accomplit. Peut-être même que le bercement avait son importance rituelle, car quelques-uns des textes font des allusions spéciales à celui-ci: „[...] Que ta mère te bercera / Dans un berceau en sapin / Que tu soi gentil envers le monde / Dans un berceau en pommier vert / Que tu sois joli pour qui te voit / Dans un berceau en pommier doux / Pour qu'on t'aime quant on te regarde"[66].

Un aspect important des anciennes berceuses était la prédestination comme action magique. Dans celles-là on mentionnait des gestes rituels

[60] M. Pop, P. Ruxăndoiu. *Folclor literar românesc*, Bucarest, Ed. Didactică şi Pedagogică, 1978, p. 361.
[61] G. Sulițeanu, *op. cit.*, p. 37.
[62] D. Caracostea, *op. cit.*, p. 472; O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 389; O. Papadma, *op. cit.*, p. 18.
[63] D. Caracostea, *op. cit.*, p. 472.
[64] Radu Niculescu. *Contribuții la cercetarea problematicii literare a cîntecului de leagăn*, „R. E. F." XV (1970), nr. 2, p. 104—106.
[65] G. Sulițeanu, *op. cit.*, p. 735, Olténie.
[66] *Ibid.*, p. 854 (Ioveşti-Vaslui).

https://biblioteca-digitala.ro

comme le lavage du visage à l'eau des sources, probablement pure: „... Car ta mère te bercera / Ton visage elle lavera [...] De l'eau prise des sources / Que tu sois belle comme le soleil"[67]. Dans la mentalité archaïque, le bercement et la manière dont on le faisait avait des fonctions augurales, pouvant influencer le destin du novice: „*Nani, nani*, petit de maman / Si je te berçais avec la main / Je t'aurais tenu pour toujours, / Je t'ai bercé avec le pied / Et tu me manques, mon petit"[68]. Les textes des berceuses et des chansons proprement-dites révélent la croyance que tout ce qu'on disait pendant le bercement s'accomplissait, tous les gestes réalisaient les significations qu'on leur attribuait. C'est pour cela que, dans les berceuses et dans les chansons proprement-dites, on fait beaucoup de références à la malédiction prononcée pendant le bercement, qui peut expliquer un destin ennemi; c'est le domaine où les deux espèces s'entrecroisent avec la plus grande évidence, parce que l'efficacité de la malédiction en de situations pareilles est une composante autobiographique et retrospective, à la suite du moment ou les interprètes (femmes) constatent leur malchance. Voilà pourquoi des textes pareils ne contiennent que rarement des actions présentes ou futures, telles: „Couche-toi sans être bercée / Tu échapperas sans malédiction"[69]. D'autres fois, la malédiction est issue de la situation difficile de l'interprète et vise en même temps la mère et l'enfant: „*Haia, haia*, bébé en argent / Que le prêtre te mette sous terre / Que ta mère puisse rester auprès de toi / Car nous y serons mieux"[70]; ou bien, on maudit la plante du berceau, comme cause de la malchance. La force de la malédiction materne prononcée pendant le bercement et pendant l'allaitement méritait être poursuivie aussi dans d'autres espèces de la littérature orale, non seulement dans la chanson lyrique. Surtout la cantique de Noël, le conte bleu et la ballade contiennent de nombreux témoignages dans ce sens; dans chacun on parle des destinées exemplaires des héros.

Les relations de la *doina* avec la berceuse sont relevées aussi par les refrains de la dernière. Comme le remarquait George Breazul, „on entend encore aujourd'hui dans les refrains des chansons *daina, dăina, duinu* et même *doina*"[71]. Même le mot *doi* („deux" en roum.) des refrains comme „*Doi, doi, doi* et *doi* encore / Apporte le sommeil du petit...", de la zone d'Ugocea, a été à juste titre interprété comme une altération de *dui*[72], qui peut être une forme courte de *duinu*. On doit souligner que, dans l'exemple qu'on vient de donner, *doi* est une personification, ce qui en dit long de sa signification; toujours personifiée est la *daina* dans un texte de la zone de Chioar: „*Daina* belle et *daina* / *Daina, daina* et *daina* / Endors-toi avec papa"[73]. En Olténie, quand ils se balançaient dans le *dăinuș* (sorte de balançoire faite de cordes), les enfants chantonnaient *dăina, dăina, dăina*[74].

[67] *Ibid., op. cit.*, p. 801, Sîrbi (Budești) Maramureș; var. *ibid.*, p. 750, Plopiș-Sălaj. Pour le bain rituel: C. Eretescu „*Fața albă și-a spălat*". *Contribuții la studiul relației dintre gest ritual și mesaj poetic*, „R. E. F." XIX (1974), nr. 1, p. 3—13.

[68] O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 393.

[69] G. Sulițeanu, *op. cit.*, p. 725, Făgăraș.

[70] *Ibid.*, p. 758, Crăcești, Maramureș; var. Mara, Maramureș, p. 795.

[71] G. Breazul, *op. cit.*, p. 130—131.

[72] Radu Niculescu, *op. cit.*, p. 106.

[73] G. Sulițeanu, *op. cit.*, p. 862, Buteasa, Maramureș.

[74] N. Burileanu, *Între „frunză verde" și doină*, Bucarest, 1936, p. 51, ap. O. Papadima, *op. cit.*, p. 44. Papadima trouve une relation entre *dăina* du bercement, attestée par Burileanu au Nord de l'Olténie, et la chanson prolongée olténienne, semblable à l'archaïque „*hore*"

https://biblioteca-digitala.ro

La présence du mot *doina* (et de ses variantes) dans les berceuses ne nous semble pas être accidentelle car, compte tenu des fonctions originales de l'espèce, le refrain doit être lié à des anciens buts magiques, il doit signifier dans ce sens. On a rapporté aussi d'autres refrains de berceuses à des éléments lexicaux archaïques, en suggérant des pratiques cultiques. Ainsi, par ex., le mot *nani* a été relationné avec le latin *naenia*, qui signifie, entre autres, berceuse, mais aussi „formule magique"; et *lul* et ses dérivés, pour lesquels on admet aussi une possible origine onomatopéique, ont été expliqués par „la forme verbale sanskrite *lolati*, « se mouvoir ici et là »"[75] — en fait, signifiant toujours „se bercer", ce qui nous rapproche, comme sens, de l'indoeuropéen **deia*, „se pencher ici et là", discuté comme étymone pour *doina* par B. P. Hasdeu. Décidément, les refrains des espèces très anciennes, y compris ceux des berceuses, ne peuvent être considérés seulement comme des formules orales de complètement, demandées par une certaine structure mélodique, comme semblent l'argumenter les réalités contemporaines dans le terrain et comme ces réalités ont été déchifrées par des différents chercheurs; en constituant de vrais leitmotifs, elles contribuaient à la réalisation des fonctions de profondeur des textes dont elles faisaient partie. Elles étaient en même temps des marques de ces fonctions, en témoignant, probablement, plus que les textes mêmes. Il ne serait pas exclu que leurs formes prises pour des interjections soient elliptiques, provenant d'anciennes formules orales dont le sens est perdu. A propos des refrains comme *doi*, *dăi* (on peut y inclure *dui* aussi), typiques pour les berceuses, D. Caracostea croit qu'elles „developpent des horizons vers des formes primitives"[76]. C'est possible, aussi, que ces berceuses-là, constituées exclusivement par la répétition continue de refrains *(nani-nani, dui-dui, dăina-dăina, duinu-duini* etc.) représentent des réductions (d'une période plus ancienne, quand les sens complexes des espèces étaient encore vivantes dans la mentalité populaire), des formules magiques ayant la plus grande charge sémantique. Autrement dit, le refrain remplace la chanson, exprime à lui seul les significations et réalise les fonctions originaires de la chanson. Mais il serait possible que, plus récemment, le remplacement des textes par des refrains soit dû à la méconnaissance des premiers par les interprètes et à la prédominance de la fonction pratique — d'endormir l'enfant.

Ayant l'intuition de ses relations complexes avec la berceuse, D. Caracostea explique l'origine de la *doina* par des réalités socio-historiques et psychologiques appartenant à la sphère materne; cette origine doit être cherchée chez les chanteuses qui entouraient le berceau. La présence du mot *doina*, au sens de „mère qui allaite" et de „nourrice" dans une chanson de Noël bulgare, est considérée „un argument que le sens primitif n'a pas pu être le chant — celui-ci est une métaphore dérivée de la chanteuse"[77]. Ailleurs, dans son étude, il met en relation le groupe lexical roumain *doina*, *daina*, *dăina* et le refrain *doi-doi*, (qui est à l'origine *dui-dui*, comme on l'a

(„chanson") de Maramureș, les deux — formes typiques et anciennes de la *doina* proprement-dite. Et il atteste aussi le terme au Sud de l'Olténie (Armăsestii de Jos) où il a découvert la coutume des enfants „de se *dainăer* et de fredonner: *dăina, dăina* [...] pendant le balancement" (*ibid.*, p. 44—45).

[75] Cf. Radu Niculescu, *op. cit.*, p. 104; pour *naenia* on ne donne pas le sens de formule magique, mais les dictionnaires le donnent.

[76] D. Caracostea, *op. cit.*, p. 466.

[77] *Ibid.*, p. 477.

https://biblioteca-digitala.ro

montré), avec le group slave *dojo, dojiti* „allaiter", „sucer", de la même famille que *dojka* et *dojnica* „nourrice" — et il croit y trouver l'origine commune pour les mots roumains et le mot lithuanien (implicitement letton)[78]. On peut se demander si l'attestation des mots mentionées chez les slaves du sud veut dire que les termes roumains proviennent de là-bas, si les Roumains n'ont pas connu le terme avant leur contact avec les slaves. Peut-être le groupe de mots slaves serait-il lié aux termes indo-européens discutés par B. P. Hasdeu? Les mots slaves auxquels se référe Caracostea ne doivent pas être interprétés à tout prix comme sources des mots roumains. Il n'est pas exclu qu'une terminologie semblable eût existé, dans quelques langues indo-européennes, à propos de la naissance et des soins du nouveau-nés. De ces mots, quelques-uns ont reçu — chez certains peuples — le sens de chanson, peut-être, à ses origines, même de chanson du destin.

Le sens de mot *doina* dans la chanson de Noël bulgare nous semble révélateur pour le problème qui nous intéresse[79]. On pourrait en déduire que la mère et la nourrice sont nommées „*doina*", le tempsqu'elles allaitent. Mais dans cette période elles sont impliquées dans l'influence du destin de l'enfant. Pourraient-elles être considerées des substituts et surtout des continuatrices des actions des déités qui protégeaient les naissances et forgeaient des destins, car ce système est connu dans des domaines variés de la culture populaire? Dans beaucoup de leurs activités, les gens ayant une mentalité archaïque procèdent comme on l'avait fait au début, ils répétent un modèle exemplaire. Le berçant et accomplissant des pratiques rituelles varieés, par lesquelles on visait l'influence bénéfique de l'avenir de l'enfant et la protection de celui-ci contre les forces maléfiques, la nourrice et la mère répétent des faits et des gestes accomplis par les forces qui patronnaient les naissances et déterminaient les destins, elles prolongent ces faits et gestes, en assurant leur efficacité. Tout aussi révèlateurs, dans le même sens, nous semblent les mots roumains *dăinuș* („berceau"), *a (se) dăina* („(se) bercer"), *daină* („berceuse"), *doina* ou *daina* au sens de chanson lyrique. A l'exception des deux derniers mots, les autres nomment des objets et des actions liés à la première période de la vie de l'enfant. Avec le sens du mot de la chanson de Noël bulgare, elles contituent, à notre avis, des preuves sur la relation de la *doina* (chanson lyrique) avec les activités caractéristiques à la première période de la vie de l'enfant et non seulement à la berceuse. Issue de ces réalités, la *doina* s'est développée, dans des conditions sociales propres, en enrichissant toujours son aire thématique, jusqu'à être „la face éllégiaque de toute notre expérience"[80].

Indiféremment si la solution étymologique proposée par Caracostea est valable ou non, son étude a une valeur théorique et documentaire à part, car elle analyse un grand nombre de faits, de différents domaines de la culture populaire, qui ont pu se trouver à la base de la génèse de la *doina*. Il a tracé aussi, sur une large base documentaire, les circonstances dans lesquelles la *doina* est née de la berceuse, des relations complexes mère-enfant. En discutant (comme personne d'autre) la *doina* dans une perspective littéraire, D. Caracostea a accentué l'importance particulière de quelques motifs caractéristiques, tels la nostalgie, la tristesse, l'aliénation. Mais notre

[78] *Ibid.*, p. 558.
[79] *Ibid.*, p. 476, où il donne le résuméx d'une cantique de Noel de berger.
[80] *Ibid.*, p. 569.

https://biblioteca-digitala.ro

lyrique doit être analysée aussi par rapport aux concepts de chance et de malchance, fondamentaux pour la mentalité archaïque et étroitement liés au concept de sort, comme l'a fait H. Biezais avec les *dainas* lettones. D'ailleurs, tous ces motifs lyriques nous conduisent à l'idée de destin. Reste à voir ce que nous disent les textes à ce sujet et à suivre les quelques informations sur les fonctions de la *doina*, telles qu'elles sont configurées dans la mentalité populaire. Nous avons mentionné plus haut que dans les berceuses, à cause de leurs fonctions, les verbes sont plutôt au futur et au présent, care elles marquent l'orientation de la démarche suivie. A la différence de celles-là, dans les textes de *doina* dominent les verbes au passé et plus rarement au présent, ce qui indique le fait qu'il s'agit d'une poésie du destin vu retrospectivement. La *doina* semble être issue d'une longue file d'expériences individuelles, analogues chez plusieurs individus. Cette orientation retrospective doit être corrélée avec l'interprétation de la *doina* surtout par des personnes âgées, avec une expérience de vie, surtout des femmes. Le fait a été remarqué déjà par Béla Bartók, qui a constaté, lors de ses recherches, que la *doina* était chantée par de vieilles femmes. Des recherches ultérieures ont confirmé cette réalité, mais elles ont enregistré aussi des performances de jeunes femmes, mais celles-ci avaient vécu de grands malheurs[81]. On n'exclut pas la possibilité que la vieillesse fût autrefois corrélée avec certaines conditions rituelles que devaient accomplir les interprètes des *doinas*, conditions recquises aussi dans beaucoup d'autres circonstances. Car, dans la vie du village traditionnel, c'étaient surtout les vieilles femmes qui accomplissaient les actes rituels par lesquels on influençait la bonne évolution de la vie commune et individuelle. Une information de Leşu-Năsăud, notée en 1955, témoigne du fait que l'interprétation d'une mélodie, peut changer le destin de l'interprète: il y a environ 150 ans, dans le Bîrgău, vivait un certain individu du nom de Halostă, grannd joueur de flûte. Il a été condamné à mort pour homicide par jalousie. L'exécution allait avoir lieu le jour de *Rusalii* („rosalia"). Son dernier voeu fût „qu'on lui permit de jouer encore une fois de sa flûte"; son chant a été si beau „que l'assistance, impressionnée, a demandé son acquittement, qu'on lui accorda"[82]. L'information accompagne un texte poétique, non une mélodie instrumentale. Elle n'est pas singulaire dans la culture populaire car on a attesté des traditions sur la mise en liberté des condamnés à mort qui ont pu répondre à une devinette ou raconter un conte.

L'idée de destin apparait dans de nombreuses hypostases dans la lyrique orale. Il est vrai qu'elle apparait dans d'autres espèces folkloriques. La préoccupation des gens pour le destin constitue une permanence de leur vie spirituelle. Des actes rituels variés avaient pour but de le connaître et le déterminer dans le sens voulu, toujours bénéfique quand ils visaient leurs propres personnes ou leur collectivités. Beaucoup d'espèces folkloriques mettent en lumière cette préoccupation, dévoilant parfois des formes plus archaïques que celles conservées dans le répertoire contemporain typique, actif ou passif. Elles constituent, dans les textes littéraires, une sorte de reliques dont la structure et la fonction est, maintes fois, difficile à reconstituer. Dans la lyrique orale, l'idée du destin apparait avec beaucoup de visa-

[81] Iosif Herţea, *Doina — gen sau stil muzical* (manuscrit)
[82] C. Zamfir, V. Dosios, E. Moldoveanu-Nestor, *op. cit.*, p. 181—182.

https://biblioteca-digitala.ro

ges, quelque fois implicitement, d'autres fois explicitement. Etant une encyclopédie en images poétiques de la vie spirituelle des gens, déterminée par des conditions socio-historiques et de mentalité, la chanson lyrique, indépendamment du thème qu'elle aurait traité, est corrélée avec l'idée de destin, avec les réactions du moi envers les conditions imposées par le monde, par sa structure dans laquelle l'individu est obligé à s'intégrer et qui détermine ses sentiments, qui lui imprime — par-dessus son héritage de naissance — une certaine sensibilité, ou la lui colore en des nuances variées, du clair (plus rare, si l'on tient compte des textes traditionnels) jusqu'au sombre. Le problème a préoccupé nos penseurs; dans la folkloristique, surtout du temps de la direction etnopsychologique de recherche, mais aussi avant celle-ci, il a existé une préoccupation permanente pour la connaissance et la compréhension de la vie spirituelle individuelle et collective à partir de l'étude de la création folklorique.

Dans ce qui suit, nous essayerons d'esquisser quelques hypostases du destin telles qu'elles apparaissent dans la chanson lyrique, sans prétendre à d'exhaistivité. Le plus souvent, le destin est perçu en relation avec des facteurs qui ont pu le déterminer ou l'influencer, tels le monde, les fées, la mère; ainsi, par ex., dans ce texte sur le motif de l'aliénation, de Năsăud: „Que le feu te brûle, monde/ Si tu ne m'a pas su dire / A quelle mauvaise table tu allais me mettre, / A la plus noire du monde, / Fleurette de chicorée, / Fée, tu m'as mal prédit / Tu n'a pas eu peur des étoiles / De me prédire tant de mal [...]" [83]. L'idée du destin ennemi est mise sur le compte de la fée, mais aussi du monde comme réalité donnée, à laquelle l'individu s'intègre. Car, pour ceux qui vivent malheureux, à cause de n'importe quoi, le monde est vu comme un adversaire: „Que le feu te brûle, monde / Toi et celui qui t'a nommé / Car il n'a pas su bien te nommer / Je t'a posé une fleur triste / Pour que je te haisse, monde, / Je ne t'a pas mis de fleur blanche, / Pour que je t'aime, monde" [84]. D'ailleurs, de nombreux textes attestent une certainè synonimie entre „monde" et „sort", les deux étant considérés immuables. D'autrefois, celle qui prédestine est la mère: „Ma mère me souhaita, / Que je me balance comme une feuille, / Comme la feuille du cerisier / Dans le carême de Saint Pierre; / Comme la feuille du noisetier / Dans le caréme de Noël; / Que je ne reste jamais assise / Telle l'eau dans le ruisseau [...] / Telle ma mère me destina / La tête sur une têtière / Jamais sans repos [...]" [85]. Beaucoup de textes relévent d'une étroite relation entre le destin de ceux qui l'ont crée et les interprètes, d'une part, et la malédiction maternelle ou les actes accomplis par la mère dans la période de la première enfance, d'autre part. Dans quelques-unes, la mère berce, allaite, pleure et maudit à la fois: „Mère, si tu m'as faite / Tu m'as bercé d'un pied, / Tu m'as allaité d'une main, / Tu as pleuré de tes yeux, / Tu m'as maudit de ta bouche: [...] / Hé, toi, ma mère, / Me maudissant, tu as pleuré / Et la malédiction m'a accrochée maintenant [...]" [86]. Le lieu de naissance,

[83] *Ibid.*, p. 114.

[84] Ion Birlea, *Literatură populară din Maramureș*, II, Edité par Iordan Datcu, avec une préface par Mihai Pop, Bucarest, EPL, 1968, p. 52.

[85] Tache Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului*, în *Grai, folclor, etnografie*, édition et préface par Valeriu Rusu, Bucarest, Ed. Minerva, 1981, p. 205.

[86] Ion Birlea, *op. cit.*, I., p. 197.

https://biblioteca-digitala.ro

les journées bonnes ou mauvaises étaient tenues avoir un rôle de prédiction du destin, ils pouvaient l'influencer.

Dans la mentalité populaire archaïque, il y a de nombreuses concernant le bain du bébé, surtout le premier bain; il faut jeter l'eau dans certains endroits, l'eau et les vases utilisés doivent observer des conditions rituelles liées à l'idée de pureté, de protection contre les forces maléfiques. Le sort adverse est expliquér dans beaucoup de textes par l'oubli dès pratiques rituelles bénéfiques: „[...] Dis-moi, mère, la vérité: / Ou as-tu jetè mon eau / Car je suis toujours fâchée? / Sur le tronc du noyer / Que je suis soeur de la nostalgie / Et support du vènt" [87]. Les textes mettènt en lumière une plus grande fréquence du malheur des femmes face à leur vie difficile, exprimant probablement une rèalité socio-historique, mais une plus grande sensibilité aussi. En quittant le milieu familial, surtout par le mariagè, elles ont vécu intensément les sentiments profonds et nuancés par l'aliénation et la frustration. Les mères qui naissent des filles sont, à cause de ça, de grandes pècheresses; elles sont tenues pour les principales coupables pour le sort de leur fille. Plus rarement, cela surtout dans les chansons d'armée, le fils reproche à sa mère son sort.

On a vu la relation étroite entre la lyrique proprement-dite et la berceuse quant au thème de la malédiction maternelle pendant le bercement. Dans un tas de chansons, on maudit le berceau, comme cause du mauvais sort: „Que Dieu te punisse / Bois de mon berceau / Où je me suis bercée / Que personne d'autre ne s'y berce /Car il sera puni comme moi [...]" [88]. Ce thème aussi est commun aux deux espèces: on le retrouve, par exemple, dans une berceuse de Vălenii-Somcutei (zone de Chioar): „Punit, Dieu, les bois / Dont on fabrique les berceaux / Qu'ills ne bercent pas des filles / Qu'elles grandissent non bercées / Qu'elles meurent pas mariées / Le mariage n'est pas repos / Car le mari est fouet de flamme [...]" [89]. En berçant l'enfant et en lui chantant, la mère évoque son propre sort, dont elle explique l'adversité par le berceau où elle a été bercée. Dans des textes pareils, le berceau est un des symboles du commencement de la vie de l'individu et la réaction contre le berceau est, en fait, une réaction contre la vie dure que l'interprète a vécue, contre le sort qui lui a été donné. Le berceau et le bercement, comme faits qui peuvent déterminer le sort de l'individu, expriment d'une part, le désir de la mère d'influencer en bien la vie de l'enfant, d'autre part, la constatation amère (du point de vue d'une expérience vécue) de son manque de chance. Cette association constitue un pont de liaison naturel entre la berceuse (qui vise le destin de l'enfant) et la chanson proprement-dite, qui témoigne du destin de la mère, toujours adverse.

L'idée de chance est étroitement liée à celle de sort; les mots sont synonimes. La situation de Bukovine, ou la mèlodie de la *doina* s'appelle „La chance est une belle fleur", prouve que les textes sur la chance peuvent et doivent être considérés comme des composantes de la catégorie des *doinas*. On pourrait voir dans ce cas un préservément des significations d'autrefois, peut-etre originaires, de la *doina* dans une zone folklorique marginale, ayant de nombreuses particularités archaïques. Mais des variantes analogues de

[87] Al. Ţiplea, *Poezii populare din Maramureş*, Bucarest, 1906, p. 39.
[88] Al. Ţiplea, *op. cit.*, p. 34.
[89] *Antologie de folclor din jud. Maramureş*, vol. I. *Poezia*, rédacteur responsable Ion Chiş-Şter, *Préface* par Mihai Pop, Baia-Mare, 1980, p. 151.

https://biblioteca-digitala.ro

ce thème circulent dans d'autres zones aussi, surtout en Transylvanie — reconnue comme foyer de culture populaire archaïque. La chance et la malchance sont les facettes d'un concepte issu d'une longue et amère expérience de vie, de conditions socio-historiques adverses. Dans la littérature orale, les gens qui ont de la chance sont des cas rares (et jamais rencontrés dans la lyrique, mais dans d'autres espèces, car les textes lyriques sont des témoignages sur le manque de chance). En Bihor, les textes sur la chance ont un refrain significatif: ,,La chance est une belle fleur / Qui ne pousse pas partout, / Car elle pousse en marges des routes / Et l'homme bon ne l'a pas / Car elle pousse dans les vallées / D'une centaine de gens, un seul la tient / *Aina* belle et *daina*'' [90], ce qui les rapproche de la situation de Bukovine. L'image ,,la chance est une belle fleur'' apparait dans des variantes similaires à ceux de Bihor et de Maramureș aussi: ,,La chance est une belle fleur / Qui ne pousse pas partout / Mais elle pousse pres des vallées / Qui la trouve est heureux / Et elle pousse près du lac / Qui la perd la regrette, / Comme je l'ai perdue moi-même'' [91], ou en Năsăud, où on l'interprète en même temps sur une mélodie de *doina* et de chanson; là-bas, la chance-fleur est semée, mais elle ne pousse pas à cause de la vie dure de l'interprète. Dans la conception populaire, la chance s'acquit à la naissance (autrefois — probablement, par des pratiques rituelles spécifiques). La malchance s'explique par la désobéissance à ces pratiques: ,,Quand ma mère m'a mise au monde / Personne ne lui a enseigné / A mettre une fleur à ma tête / Pourque celle-là protège / Contre la douleur et la grande nostalgie / Oui, une fleur de pivoine / Pourqu'elle me protège contre la nostalgie / Une fleur de basilic / Pourqu'elle me porte bonheur / Car le bonheur est aveugle / Et se fie à son odorat. / Mais maman ne l'a pas su / Et je n'ai pas eu de chance / / Ma mère ne m'a pas donné de fleurs / La chance ne m'a pas trouvée. / Ni basilic, ni pivoine / Que je vive avec la nostalgie / Aucune fleur elle ne m'a mise / Et ma chance s'en est allée.'' [92] Il semble, selon des textes pareils, que chaque individu a sa part de chance, l'important est de savoir comment l'acquérir et la garder. Il y a aussi d'autres documents qui établissent une relation entre la chance et la malchance, d'une partie, et le berceau et le bercement, d'autre part. Dans une autre variante, apres avoir maudit la plante du berceau, l'interprète reproche à sa mère d'avoir brulé sa chance: ,,[...] Mère, ma chance à moi / Tu l'as brûlée avec les bois. / Sur les bois t'a mis de la paille / Pourqu'ils brûlent à grande flamme. / Le feu brûle et finit, / L'homme cherche sa chance à lui [...]'' [93]. A la même croyance, que la chance s'acquiert à la naissance, envoient des textes tels: ,,[...] L'enfant qui n'a pas de chance, / Mieux vaut qu'il meure tout petit / Quand je mets sa soupe au feu. / Moi non plus, je n'ai pas eu la chance / De mourir il y a longtemps'' [94]. Dans d'autres textes au même thème, la malchance n'est pas le résultat d'une perte, mais une donnée provenue de certaines conditions autobiographiques particulières, déterminées par des contextes sociaux et familiaux: ,,Qui n'a pas de chance, n'en a pas / Depuis qu'il naît jusqu'a sa mort / Car moi non plus je n'en ai pas eu...'' [95]. Quelle

[90] T. Mîrza, *Folclor muzical din Bihor*, p. 261; var. p. 304.
[91] Ion Bîrlea, *op. cit.*, II, p. 114.
[92] *Flori alese din poezia populară* I, p. 126—127.
[93] *Ibid.*, p. 125.
[94] Al. Țiplea, *op. cit.*, p 39;
[95] Al. Țiplea, *op. cit.*, p. 128.

https://biblioteca-digitala.ro

que soit la cause du manque de chance, elle doit être cherché dans l'enfance première: ,,Ma mère, ma chance à moi / Les breufs l'ont bue dans l'eau; / Je ne sais pas: les boeufs l'ont-ils bue / Car moi, la chance, je n'en ai pas eu / Depuis l'heure de ma naissance; / Un boeuf blanc l'a bue / Mère, je n'aurai jamais de chance" [96]. Il nous semble insolite l'idée de l'incompatibilité de la chance et de la chanson exprimée dans ce texte de la zone du Codru: ,,[...] Que l'homme qui chante bien / Ne se fasse pas de soucis sur sa chance, / Car moi, j'ai bien chanté / Mais je nai point eu de chance [...]" [97]; il s'agit probablement d'une inversion des rapports de causalité, car, naturellement, comme le prouve la majorité des chansons sur la chanson, l'homme chante à cause de ses grands et nombreux malheurs, et non pas l'inverse.

Selon la mentalité folklorique, telle que la lyrique la révèle, l'homme sans chance est celui qui ne réussit rien, fait suggéré à l'aide de symboles d une grande expressivité, comme cette chanson de Săpînța-Maramureș: ,,Je suis un gars malheureux / Ce que je sème ne pousse pas. / Car je sème du bon blé / Et je fauche de l'avoine a sa place / Je sème du blé de printemps / Et je fauche du siègle. / J'ai semé du basilic / Et il n'a point poussé, / Je vois bien que je n'ai pas de chance [...]" [98]. Une autre chanson, provenant de la méme aire, opère toujours à l'aide de symboles végétaux, pour dévoiler le même état d'âme déterminé par le sort adverse: ,,Les jardins du village / Ont été tous couverts de brume, / Seulement sur notre jardin / Est tombée une brume plus grosse / Sur un brin de marjolaine / Qui ne verdira plus jamais / Sur un brin de basilic / Qui ne verdira plus du tout" [99].

Dans la catégorie des textes sur le sort entrent aussi ceux du genre ,,Je me plaindrais mais je n'ai pas à qui", que D. Caracostea a considérés comme un *pattern* organisateur et les a analysés de manière pertinente. Ils sont comme thème le destin de l'homme seul, soit dans son propre village, soit loin des siens, de l'homme qui n'a pas à qui confier ses malheurs, et ils font partie de la catégorie des *doinas*, espèce par excellence individuelle, parce qu'ils révèlent de la solitude du héros lyrique et témoignent de son manque de chance. La plainte est adressée aux forêts, aux montagnes, aux champs, au chemin, aux eaux, dans un système de paralléllismes qui mettent en évidence le sort dur de l interprète. Le plus souvent, les paralléllismes réalisent l'opposition entre la nature et l âme humaine: ,,Je me plaindrais mais je n'ai pas à qui / Je me plaindrais aux forets. / Les forêts sonnent le vide / Et je ne connais plus leur voix. / Je me plaindrais aux eaux / Aux eaux, aux sources, / Mais l'eau aussi me semble froide / Je lui pose des questions et elle passe. / Je me plaindrais aux nuages / Aux nuages / De passage; / Ils m'habillent d'une ombre lourde / Et ne s'intéressent pas à moi" [100], et plus rarement des analogies, du type: ,,Je me plaindrais, mais je n'ai pas à qui, / Je me plaindrais aux forêts, / Les forêts sont tristes comme moi, / Car leur feuille ne leur reste, à elle / Seulement les lourdes branches / Pour que les vents les heurtent / Les temps, les vents / Comme

[96] T. Mîrza, *Folclor muzical din Bihor*, p. 256.
[97] D. Pop, *op. cit.*, p. 83.
[98] T. Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului*, loc. cit., p. 211.
[99] Ion Bîrlea, *op. cit.*, II, p. 24.
[100] Lucian Blaga, *Antologie de poezie populară*, Bucarest, EPL, 1966, p. 263. Le motif a de nombreuses variantes.

https://biblioteca-digitala.ro

moi je suis heurté par mes pensées" [101]. Le paralléllisme homme / forêt apparaît dans d'autres contextes aussi, en dehors du type cité, mais cela ne change pas son sens. L'association au motif du manque de chance est naturelle parce qu'elle explique, en fait, la douleur et la nostalgie de l'interprète. Quelquefois on établit une correspondance directe entre l'âme de l'homme triste et la forêt, celle-ci y répondant avec sensibilité: ,,Belle est la foret feuillée / Dans ma part elle est sechée / Car j'ai toujours eu du mal à vivre. / Belle est la forêt avec ses branches, / Dans ma part toujours sechée, / Car je vis toujours faché [...]" [102]. Des correspondances similaires s'établissent avec le coucou, oiseau à des valences symboliques pour ce qui est de la solitude et de l'aliénation: ,,Dieu, ne donne a personne / Comme à moi et au coucou. / Tu as donné la forêt au coucou, / A moi, la douleur et la nostalgie; / Tu as donné la feuille au coucou / A moi la nostalgie et la douleur" [103]. Dans des nombreux textes, surtout dans ceux sur l'amour et les hors-la-loi, l'invocation de la forêt s'associe à l'idée du bercement, et même si l'image est caractéristique aux deux thèmes ci-dessus, elle pourrait être rapportée aux anciennes croyances sur les orphelins qui ont grandi dans les foréts, bercés par les vents et lavés par les pluies, telles que les a discutées Mircea Eliade à propos de *Meşterul Manole* (la ballade du ,,Maître Manole"). Et l'idée du bercement dans les chansons d'amour et des hors-la-loi n'est pas issue d'une caresse; l'amour comme la vie d'hors-la-loi peuvent signifier un changement de destin. Il est possible que le bercement fut autrefois une pratique accompagnant les rites de passage, comme le suggèrent quelques coutumes. On a affirmé que des textes pareils représentent encore un pont entre la *doina* et la berceuse.

Toujours en relation avec le destin doivent etre comprises des variantes de la chanson de nostalgie, d'aliénation, des hors-la-loi et des soldats, mais surtout tout une série de chansons condensée en une seule image d'une force de suggestion extraordinaire, telle: ,,Dieu, Dieu, j'invoque beaucoup Dieu, / Mais Dieu semble dormir / La tête sur un monastère / Et il ne sait rien du monde" [104]. D. Caracostea apprécie que la nostalgie est inséparable de la *doina*, qui l'a incorporée et a augmenté ses significations: ,,les deux [*doina* et la *nostalgie*] sont devenues des personifications prononcées, jusqu'à marquer un début de mythologisation [...]" [105]. Du grand nombre de variantes des poésies de la nostalgie, nous citons une de Săcel-Maramureş, construite de symboles d'une grande expressivité, ce qui confirme la justesse de l'affirmation ci-dessus: ,,La nostalgie m'a dit d'aller / Suivre le chant du coucou, / Au sommet de la montagne, / A la cour de la nostalgie, / Ou les portes sont de feu / Et les gens sont malheureux, / Ou le postes sont de flammes / Et les gens sont sans repos". Les chansons de douleur occupent une partie importante du répertoire lyrique. Ovidiu Bîrlea apprécie que, dans les zones ou les investigations ont été plus détaillées, celles-ci représenteraient environ la cinquième partie de toute la lyrique. Elles reflètent dans une game variee les souffrances endurées par leurs créateurs et leurs interprètes, mises le plus souvent, explicitement ou pas, au compte d'un sort malheureux. Un chapitre important dans ce sens est représenté par les

[101] Miron Pompiliu, *Literatură şi limbă populară*, Bucarest, 1967, p. 159.
[102] *Flori alese din poezia populară* I, p. 115.
[103] *Antologie de folclor din judeţul Maramureş*, p. 390.
[104] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 3.
[105] D. Caracostea, *op. cit.*, p. 455.

https://biblioteca-digitala.ro

textes qui expliquent l'origine et la fonction de la chanson même. Dans leur grande majorité, sinon en totalité, les textes expliquent la chanson (et la *doina*) à travers une vie malheureuse. La souffrance et l'amertume constituent l'espace matriciel de cette partie de notre lyrique; le fait est mis en évidence par des documents provenant surtout des zones nordiques du pays, comme dans cette variante de Maramureș: „A qui a chanté la *daina* / Le coeur lui faisait très mal. / A qui a dit *duiu, duiu,* / L'âme lui faisait très mal" [106], ou dans une autre du Pays d'Oaș: „*Daina* belle et *daina* / Et encore *daina-daina* / Qui a dit *daina-daina* / A eu le coeur brulé / Comme le mien maintenant" [107]. Le même état d'âme a été par celui qui a crée la première *doina:* „Qui a dit la *doina* le premier / A eu le cœur brulé / Comme le mien maintenant [...]" [108], mais celui-ci était marqué comme les dieux solaires: „Qui a fait les *hore* (roum. « chansons ») / Avait les yeux comme les mûres / Et le visage comme les rayons / de soleil / ..." [109], le texte marquant ainsi le prestige dont il jouit pour avoir découvert un remède à la portée de tous, contre une vie difficile. De même pour celui qui chante les *doinas:* „Qui apprend les *hore* / Qu'il aille du paradis avec les fleurs, / *Daina* belle et *daina* / Et encore *daina, daina* [...]" [110].

A côté des textes qui définissent la *doina (horea)* et en expliquent l'origine, il y a d'autres qui dévoilent ses fonctions; parmi celles-ci, la première place est occupée par la fonction cathartique. Elle se réalise par une sorte d'aveu que l'interprète fait à soi-même, ce qui peut représenter un stade archaïque de purification, des nombreux et grands malheurs qu'il vit. Un texte de Maramureș, comme ci-dessous, prouve le caractère individuel accentué, ainsi qui l'importance de l'interprétation pour loi-même: „Tout le long du plus long / On ne trouve pas de *hore* comme le sifflement. / D'une flûte on peut jouer / Personne au monde ne te connaîtra / Toi et ton malheur [...]" [111]. Le caractère individuel si prononcé suggère une possible comparaison avec les pratiques magiques de prédestination et de mariage, par excellence individuelles; la performance de quelques-unes en des groupes restreints suppose des relations très intimes entre les interprètes. Les chansons sont l'atout des malheureux du sort: „Qui n'est pas rongé par les maux / Ne doit pas chanter des *hore* de souffrance / Qu'il me laisse, moi, chanter / Car je suis rongé comme par le feu" [112]. Se libérer du malheur dure au moins le temps de la performance. La fonction d'élibération exprime une expérience ancestrale, toujours répétée; elle est attestée chez les peuples de cultures archaïques. Dans les textes roumains, elle revient obsessivement: „[...] Car les *doinas* sont des apaisements / Pour l'homme aux malheurs [...]", ou bien: „Je ne chante pas parce que j'aime les *hore* / Mais parce que j'en accompagne mes malheurs" [113]. Le sort adverse, le douleur, la souffrance sont vaincus par des chansons, ce qui constitue un topos de notre lyrique populaire, à de larges et vieilles significations; l'apaisement est obtenu à l'aide de la chanson comme à l'aide d'une prière.

[106] T. Papahagi, *Poezia lirică...*, p. 55; v. aussi les envois aux variantes.
[107] I. Mușlea, *op. cit.*, p. 136.
[108] Miron Poppiliu, *op. cit.*, p. 44.
[109] T. Brediceanu, *op. cit.*, p. 18—19.
[110] T. Brediceanu, *op. cit.*, p. 77.
[111] *Antologie de folclor din județul Maramureș*, p. 379.
[112] T. Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului*, *op. cit.*, p. 204—205.
[113] G. Breazil, *op. cit.*, p. 157; O. Papadima, *op. cit.*, p. 35.

https://biblioteca-digitala.ro

C'est pourquoi les chansons sont inséparables des gens, même dans la vie de l'au-delà: ,,Si on me mettait dans une tombe / Même là-bas je devrais chanter [...]" [114]. En parlant de l'importance de la *doina* dans la vie spirituelle des roumains, et de ses hypostases, D. Caracostea observe, à juste titre, qu'on a personifié la *doina* et on l'a mise ,,en rapports directs avec les souffrances et la personne des chanteurs [...], même avec leur destin" [115]. Elle exprime la préoccupation des crèateurs et des interprètes pour la destin et ,,témoigne de la force spirituelle par laquelle les couches populaires ont affronté les adversités, en espérant toujours des temps meilleurs" [116]. Les textes de cette catégorie sont des documents historico-sociaux et spirituels d'une longue existence, ou l'âme équilibrée et l'humanisme ont été souvent ultragiés. Elles enregistrent, tel un séismographe très sensible, la richesse des nuances de l'âme folklorique. Quand ils n'ont pas trouvé d'autres voies de reéquilibration des choses, les gens ont recours à la chanson, comme à quelque chose qui leur appartenait et dont ils étaient les seuls maîtres, et ils l'ont utilisée comme un panacée pour l'apaisement d'une âme malheureuse.

Dans les études de spécialité on a mis en évidence les relations de la *doina* avec d'autres especes folkloriques, tenant compte soit de la melodie, soit du refrain typique. Nous nous sommes arrêtés sur les relations entre la *doina* et la berceuse. Les recherches en terrain sur la musique populaire on revelé que sur des mélodies de *doina* on interprète des textes lyriques non occasionnels et de noces, des plaintes funéraires, textes sur la sécheresse et textes épiques, fait qui a mené à ,,l'hypothese de l'existence dans le passé lointain d'un style unique" [117]. En Bukovine aussi, la *doina* remplit des fonctions diverses: ,,chanson de souffrance, de noces « à la mariée », plainte funebre, *doina* aux jeunes soldats" [118]. En Olténie souscarpathique on interprète sur des mélodies de *doina* des chansons de noces: ,,de départ", ,,comme pour les beaux-parents", ,,comme à la grande table" [119] et d'autres textes sans aucune restriction thématique, y compris des ballades et des cantiques de Nouël. Il est tout à fait plausible que cette situation résulte de l'existence autrefois d'un style musical unique, comme le premier l'a supposé Bèla Bartok, pour les zones du nord du pays; il est possible qu'on assiste à un processus plus nouveau, en certaines zones (Olténia souscarpathique, surtout) lors duquel la mélodie de *doina* s'étende à toutes les espèces et les groupes thématiques, sans aucune restriction. Dans les alentours de Tazlău on appellait *doina* la mélodia sur laquelle on interprétait la ballade *Miorița*. Si la mélodie a une pareille extension, voyons quelle est la situation du refrain spécifique, qui a été attesté dans des chansons sur les hors-la-loi et les soldats, dans des berceuses et des chansons des noces [120], dans les

[114] *Antologie de folclor din județul Maramureș*, p. 379.
[115] *Op. cit.*, p. 455.
[116] Ovidiu Birlea, *op. cit.*, p. 202.
[117] E. Comișel, *Folclor muzical*, p. 269.
[118] Larisa Agapie, *op. cit.*, p. 215.
[119] Mariana Kahane, *Trăsăturile specifice ale doinei în Oltenia subcarpatică*, ,,R. E. F." XII (1967), nr. 3, p. 203.
[120] M. Pop, *Nunta în Seliște*, loc. cit., p. 55—63; T. Mîrza, *Folclor muzcal din Bihor* p. 50; Vasile Oarcea, *Poezii populare din Țara Zărandului*, București, 1972, p. 9, 34—38; Ion Albescu, *op. cit.*, p. 75.

https://biblioteca-digitala.ro

cantiques de Noël [121], les chants de la couronne de blé lors de la moisson [122]. Probablement, les attestations auraient été plus nombreuses si les textes de tant de collections de folklore littéraire auraient été notés selon l'interprétation mélodique, la seule qui impose le refrain obligatoire. En tout cas, nous avons quelques catégories ou l'on retrouve le refrain et la mèlodie: la berceuse et la chanson de noces, de Noël, les chansons sur les hors-la-loi et les soldats. A celles-ci on pourrait ajouter „la *doina* au *buhai*", à propos des coutumes du Nouvel An, la plainte funéraire et la ballade. Toutes ces espèces sont significatives dans la perspective du destin, toutes sont performées dans des moments et des cérémoniaux qui marquent un passage, supposant le changement de chance — toutes ont pour but d'influencer en bien ce passage. Telles sont les chansons profanes de Noël dont le fonction principale vise de pareils ressorts, même si le refrain avec la *daina* ne s'y rencontre pas, à notre connaissance, que dans une chanson devenue humoristique, *Ma mere m'a envoyé aux chèvres*, de la même aire thématique que le motif du „berger qui a perdu ses moutons". Telles sont, comme on vient de le voir, les berceuses et les chansons des noces. Dans ces dernières la situation est plus évidente: les refrains avec la *daina* apparaissent dans des chansons qui marquent précisément des étapes du passage, constituant des marches vers un nouveau statut social. La présence du refrain dans les chansons de la moisson pourrait être motivée, dans la mentalité archaique, toujours en relation avec le destin; la fin de la moisson pourrait signifier, si on ne pratiquait pas les rites recquis, la perte de la force de la récolte de blé; par des actes rituels accompagnés d'une chanson on détermine sa permanentisation. Y compris la performance de la plainte funéraire sur mélodie de *doina*, qui pourrait être mise en relation avec les préoccupations des gens d'autrefois concernant leur destin dans l'au-delà, relévées par maints textes et actes rituels. D. Caracostea croyait que „la plainte funéraire a été une des sources de la *doina*, mais non la principale" [123]. Ses raisons étaitent toutes autres, et elles ne nous intéressent pas ici. La situation est semblable pour les chansons sur les hors-la-loi, car cette condition (de hors-la-loi) signifiait un changement de destin, et les hors-la-loi sont des personnages à des destins exceptionnels; elle est tout a fait semblable pour les chansons des soldats, de ceux qui partent pour le stage sous le drapeau, car le départ pour l'armée, comme à la guerre, changeait le destin de l'homme. Voila pourquoi D. Cantemir a pu attester le refrain dans les chansons de bravoure et de guerre, ce qui ne signifiait pas qu'on le trouvat seulement là, ni que les *doinas* fussent exclusivement des chants de combat. Mais les attestations d'Andreas Mathesius („les villageois, apres avoir feté au bistrot, rentrent à la maison avec la *daina*" [124]), d'ont l'on peut déduire que le refrain se rencontre dans des textes différents, peuvent être considérées réelles, du moment où on rencontre dans beaucoup d'espèces lyriques des chansons sur le sort. Mais surtout dans le cas de la lyrique, le refrain a pu passer dans d'autres catégories de textes que celles sur le destin. En relation avec le même concept peuvent être comprises les balades interprétées dans quelques zones sur des mélodies de *doina* aussi. La *Mioriţa* est, par excellence,

[121] G. Breazul, *op. cit.*, p. 127, 208—209.

[122] Ioan Ignaton, *Colecţie de cîntece populare culese, aranjate pentru cor mixt*, caietul I, Deva, Tipografia Românească, 1944, p. 13.

[123] *Op. cit.*, p. 589.

[124] Ap. Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 169.

https://biblioteca-digitala.ro

une ballade qui dévoile un destin exceptionnel. Mais dans les autres ballades aussi, les héros illustrent des destins hors du commun. On pourrait considérer, par la suite, que la mélodie de *doina* s'est associée autrefois et s'associe aujourd'hui encore aux textes qui, en quelque sorte, se rapportaient au sort de l'individu (mais, dans des cas plus rares — la cantique de Noël — au sort de la colletcivité aussi). Nous avons donc, une somme de faits qui plaident pour une possible interprétation de la *doina* — texte et mélodie — comme poésie du destin, et du refrain comme marque distinctive pour de pareilles catégories de textes. On ajouterait encore un fait qui semble intéréssant pour notre hypothèse: en parlant de l'ancienneté de l'attentation du mot, Ion Popescu-Sireteanu discute des noms de personnes comme *Dainea*, *Dăinea*, *Dăiniș* qu'il rapport naturellement à *doina* et dont il affirme que „si on a suivi l'évolution naturelle, l'appellatif devenant en premier lieu surnom, ensuite nom, on voit que l'ancienneté du mot est bien grande" [125]. Mais ne pourrait-on pas expliquer ces noms autrement aussi: quand on les utilisait, le mot *daina* n'était pas seulement le nom de la chanson, mais encore plus? Ne pourraitons pas supposer que l'information sur la *doina* due a Cantemir est authentique? La solution proposée par Ion Popescu-Sireteanu est naturelle et elle a de nombreuses analogies, mais l'autre n'est pas exclue, car le système de nommer des personnes à partir des noms des représentations mythologiques ou des dieux qu'elle suppose, nous semble être plus ancien que le christianisme, à l'époque duquel il est pratiqué sur grande échelle. Il est vrai cependant qu'en pays roumain les arguments pour celà sont peu nombreux *(Zîna* — „la fée", *Sînziana*, peut-etre même *Lupu* — „le loup" et *Ursu* — „l'ours", comme totèmes, mais pour les deux derniers il y a d'autres explications aussi). Dans ce cas, la personification de la *doina*, dont on a parlé dans la littérature de spècialité, n'est pas un processus tardif, comme on l'a affirmé, au contraire, une réalité originaire, le terme pouvant dénommer premièremant une déité. Si nous admettons l'hypothèse que la *doina* est une poésie du destin, ayant à ses origines des raisons rituelles, ancrée dans des croyances anciennes, alors le terme peut être rapproché sémantiquement de l'ancien aveste *daena* „religion", „moi spirituel", „individualité" [126], même de son étimon *dheia* „voir", „regarder" [127], car la prédestination était, pour les mentalités anciennes, un acte où se trouvaient impliquées des croyances religieuses, pouvant signifier a la fois „voir" et „prévoir". Dans ce cas, du p.d.v. sémantique au moins, la solution étymologique proposée par B. P. Hasdeu nous semble être la plus plausible et la mieux articulée. Nous croyons que notre hypothèse concernant l'origine et la fonction de la *doina* est soutenue par une information due toujours à Hasdeu et ignorée par les recherches ultérieures, c'est-à-dire que l'aveste *daena* au sens de „chanson consacrée par la tradition" se trouve dans le „Vendidad, le code moral de la religion zoroastique", ou les filles sont conseillées a apprendre des *dainas* [128]. Or, la présence de la recommandation dans un écrit pareil ne se justifierait pas si les *daine*

[125] *Op. cit.*, p. 114.

[126] E. Fraenkel soutient que „L'ancien aveste *daena*, religion, moi spirituel, individualité pour des raisons sémantiques , doit être laissé de côté", ap. D. Caracostea, op. cit., p. 465.

[127] Gh. Ivănescu, op. cit., p. 257 soutient que la *daina* provient de *deia* „vibrer", „scier", tandis que l'aveste *daena* „religion" de *dheia* „voir", „regarder".

[128] B. P. Hasdeu, *op. cit.*, p. 110.

https://biblioteca-digitala.ro

n'avaient pas eu une fonction rituelle. Mais pourquoi visait-on seulement les filles? Serait-ce parce qu'apprendre les *daine* faisait partie des rites d'innitiations auxquels elles devaient se soummetre en vue de leur future condition de mères? Dans le folklore roumain, aussi, comme nous l'avons vu, aujourd'hui encore les *doinas* sont interprétées surtout par des femmes.

En même temps, l'étymologie et la sémantique, la mélodie et la thématique des textes, leurs relations avec la berceuse et avec d'autres espèces, justifient l'hypothèse que la *doina* a pu être à l'origine une poésie du destin, telle qu'elle est restée en bonne mesure jusqu'aujourd'hui. Issue d'un substrat originaire très ancien et dévéloppant un *topos* fondamental de la culture populaire, elle est arrivée à transfigurer sur le plan artistique la pérénité de la condition humaine.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

GEOMORFISMUL ȘI ANTROPOMORFISMUL SPIRITULUI UMAN

ION GHINOIU

Imaginea omului dublu alcătuit dintr-un trup material și efemer, văzut și simțit, și un spirit nemuritor, nevăzut dar revelat prin vis și extaz mistic, a fost și continuă să rămână un teren fertil din care răsar, cresc, înfloresc și mor la nesfârșit teorii și ipoteze. Investigarea unui fenomen abstract, aflat pretutindeni și niciunde, un fel de *fata morgana* care, pe măsură ce te apropii de ea, în aceeași măsură se îndepărtează de tine, a ajuns, cel puțin în științele umaniste, într-o înfundătură din care se poate ieși numai prin schimbarea direcției de mers, adică a metodologiei.

Pornind de la postulatul că civilizația populară a tezaurizat subtile observații empirice și speculații metafizice, intuiții și sclipiri ale geniului uman, de la constatarea de bun simț că nu ar fi fost posibilă transmiterea peste milenii a credinței în nemurirea sufletului fără un sâmbure de adevăr și de la ipoteza că dincolo de ceea ce este și se vede există și ceea ce este și nu se vede, dar se subînțelege, am construit un raționament simplu: dacă în Univers nu există ceva care să nu fie adăpostit la rândul său în altceva, atunci și sufletul trebuie să fie închis într-un adăpost sau în trecere de la un adăpost la alt adăpost. Teoretic, el ar trebui să existe undeva, în „lumea de aici" sau în „lumea de dincolo". Întrucât sufletul este o realitate ascunsă și intangibilă, atribute ale sacrului, am încercat, cu alt prilej [1], să obținem date ipotetice prin analiza adăposturilor locuite de acesta *în existență*, între leagăn și mormânt (trupul, casa, satul, țara, lumea de aici), *în preexistență*, în pântecele matern (uterul, placenta sau casa copilului) și *în postexistență*, în pântecele pământului (sicriul, mormântul, cimitirul, lumea de dincolo). Adăposturile spiritului por fi *locuite* (trupul, casa etc.) și *nelocuite* (cadavrul, casa pustie), *infinit de mici* (particolele subcuantice) și *infinit de mari* (galaxiile, roiurile și superroiurile galactice). Asemănător „cutiilor negre" ale aeronavelor pulverizate în accidente tragice, adăposturile închid esența căutată. Dar, un adăpost închide alt adăpost, o cutie neagră o altă cutie neagră [2]. Adăposturile ferecate aflate atât în direcția magnitudinilor galactice, cât și în direcția infinitezimalului infraatomic spulberă multe speranțe că vom afla adevărul ultim despre suflet. Totuși, cercetătorul, până va ajunge să deschidă aceste cutii cu ajutorul științei și al tehnicii, poate să-și facă o impresie generală despre conținutul lor tainic, privindu-le și analizându-le

[1] I. Ghinoiu, *Sălașe ale spiritului: trupul, lutul și aluatul*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor", tom. 3, 1992.

[2] T. Biberi, *Permanențele clepsidrei*, Editura Litera, București, 1992, pp. 30–43.

R.E.F., tom 39, nr. 5–6, p. 421–432, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

pe dinafară. Este, firește, o cunoaștere preliminară, prin învăluire, din exterior spre interior.

În mentalitatea populară sufletul este asemuit cu un pribeag care face popasuri, mai lungi sau mai scurte, în adăposturi numite, adesea, case[3]: *casa copilului*, *sălășelul* sau *locșorul copilului*, cu sensul ginecologic de placentă (preexistența); *casa* sau *locuința*, spațiu consacrat în care sufletele vin „aici" prin naștere și pleacă „acolo" prin moarte (existența); *casa* sau *sălașul de brad*, cu sensul de sicriu (postexistența). Bățul sau toiagul, simbol al sufletului călător, este așezat, uneori, în sicriu, lângă mort, pentru a-l folosi la trecerea de la o casă la altă casă. În unele sate din Oltenia și Banat copiii înfigeau „colindele", bețe din alun înfrumusețate cu motive romboidale, în mormintele din cimitir, în Ajunul Crăciunului, pentru a avea în ce se sprijini morții când vin să petreacă sărbătorile împreună cu cei vii[4].

Spre deosebire de adăposturile situate deasupra pământului și în cer, în care se intră și se iese pe o ușă sau o poartă, în adăposturile din pântecele pământului și din pântecele uman se intră și se iese pe o *gură* sau pe o *gaură;* în timp ce casa, biserica, satul și cetatea medievală au ușă sau poartă, beciul, groapa de bucate, peștera, metroul, mormântul etc. au gură, gaură, gârlici. Dacă în Raiul creștin din înaltul cerului se intră pe o poartă păzită, în poveștile și basmele românești, de Sfântul Petre, în Raiul precreștin din adâncurile pământului se pătrunde pe o gaură, așa cum rezultă din numeroasele variante ale Mioriței: „Pe-un picior de plai, / Pe-o *gură* de Rai, / Iată vin în cale, / Se cobor la vale / Trei turme de miei / Cu trei ciobănei"[5]. Expresiile populare „cu sufletul la gură" sau „cu sufletul pe buze" și sărutul, întâlnire afectivă a sufletelor ieșite în întâmpinare numai până la poarta numită gură atestă, de asemenea, credința preistorică că omul s-a considerat germen al organismului germinator, Pământul. Parafrazând mitul biblic conform căruia omul a fost creat după chipul și înfățișarea zeului patern (Dumnezeu) *antropomorf*, în Neoliticul agrar și ceramic a fost creat după chipul și înfățișarea zeiței *geomorfe* (Terra Mater sau Mama Glie). Este atât de firească dorința oamenilor de a avea trăsături comune cu divinitatea adorată și de a ajunge, după moarte, în împărăția acesteia: în pământ sau ape în Epoca Neolitică, în cer sau văzduh din Epoca Bronzului și Epoca Fierului până astăzi.

Forma de geoid a adăpostului primordial al spiritului sugerează adunarea în sine a esenței vitale precum firul făcut ghem din firul însuși. Capătul interior al ghemului este gura care naște generațiile descendente (copii, nepoți, strănepoți), lungimea firului este veacul de om care leagă cele două adăposturi germinative, pântecele pământului și pântecele matern, iar capătul exterior al ghemului este gura prin care trec în nemurire generațiile ascendente (părinți, moși, strămoși). În folclorul românesc capetele firului, adică intrarea în existență (nașterea) și intrarea în postexistență (moartea) sunt păzite de reprezentări mitice feminine necruțătoare, de obicei în număr de trei: sufletul nou-născutului este întâmpinat de *Ursitori*, sufletul mortului de *Zori*. Primele torc, răsucesc și retează firul existenței, secundele firul post-

[3] I. Ghinoiu, *Casa românească. Plecarea și sosirea sufletelor*, în „Academica", nr. 5, 1991.

[4] T. Pamfile, *Sărbătorile la români. Crăciunul*, col. „Din viața poporului român", București, 1914, pp. 206–209.

[5] A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 897.

https://biblioteca-digitala.ro

existenței. Care să fie oare divinitatea din Panteonul românesc răspunzătoare de preexistența sufletului uman?

Poziția ghemuită a spiritului în *adăpostul mic* înghițit, la rândul său, de *adăpostul mare*, (embrionul în bobul de grâu, ovulul în ovarul florilor plantelor care se înmulțesc prin semințe, puiul în oul de pasăre, embrionul, fetusul și fătul în pântecele matern etc.) a fost intuită de omul neolitic fără ajutorul microscoapelor și telescoapelor ultraperfecționate de astăzi de vreme ce acesta își îngropa morții în poziție chircită, culcați pe o parte, de obicei pe stânga, unde se află unul din centrii vitali, inima, și a modelat din lut Gânditorul de la Hamangia stând ghemuit, în stare de veghe și reculegere meditativă. (Fig. 1—4). A fost o cunoaștere *metafizică*, nu *fizică* care se bazează pe măsurători și calcule complicate, probabil aceeași tehnică care l-a inspirat pe Marele Brâncuși când și-a înscris, aproape fără excepție, creația în ovoide, forme arhetipale ale materiei germinale (Sărutul, Noul Născut, Oul, Facerea Lumii, Romboiezii coloanei Infinite, Cumințenia Pământului, Rugăciunea etc.). (Fig. 5). La poziția ghemuită (geomorfă) revine și corpul credinciosului contemporan când stă în genunchi și face mătănii pe pământul pe care îl sărută ca pe o icoană, deși divinitatea invocată de el se află în direcția opusă, în zările senine ale cerului. Destinul sau hazardul a decis ca poporul legat de Carpați, Dunăre și Marea Neagră să moștenească

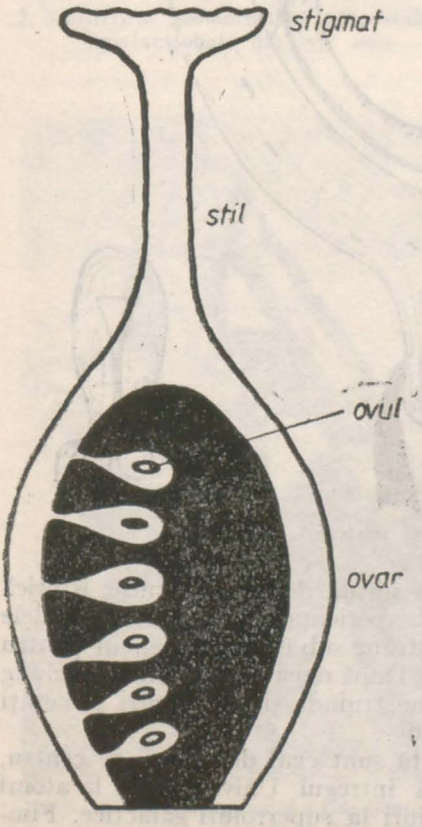
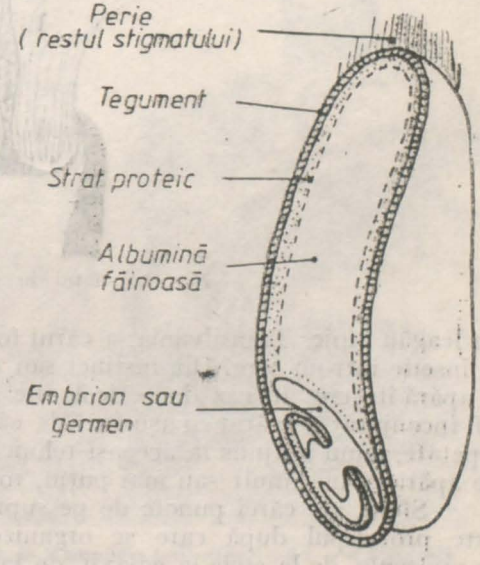


Fig. 1. Geomorfismul adăposturilor care protejează germenii vieții:

a. ovulele în ovarul florilor;

b. embrionul în bobul de grâu:



https://biblioteca-digitala.ro

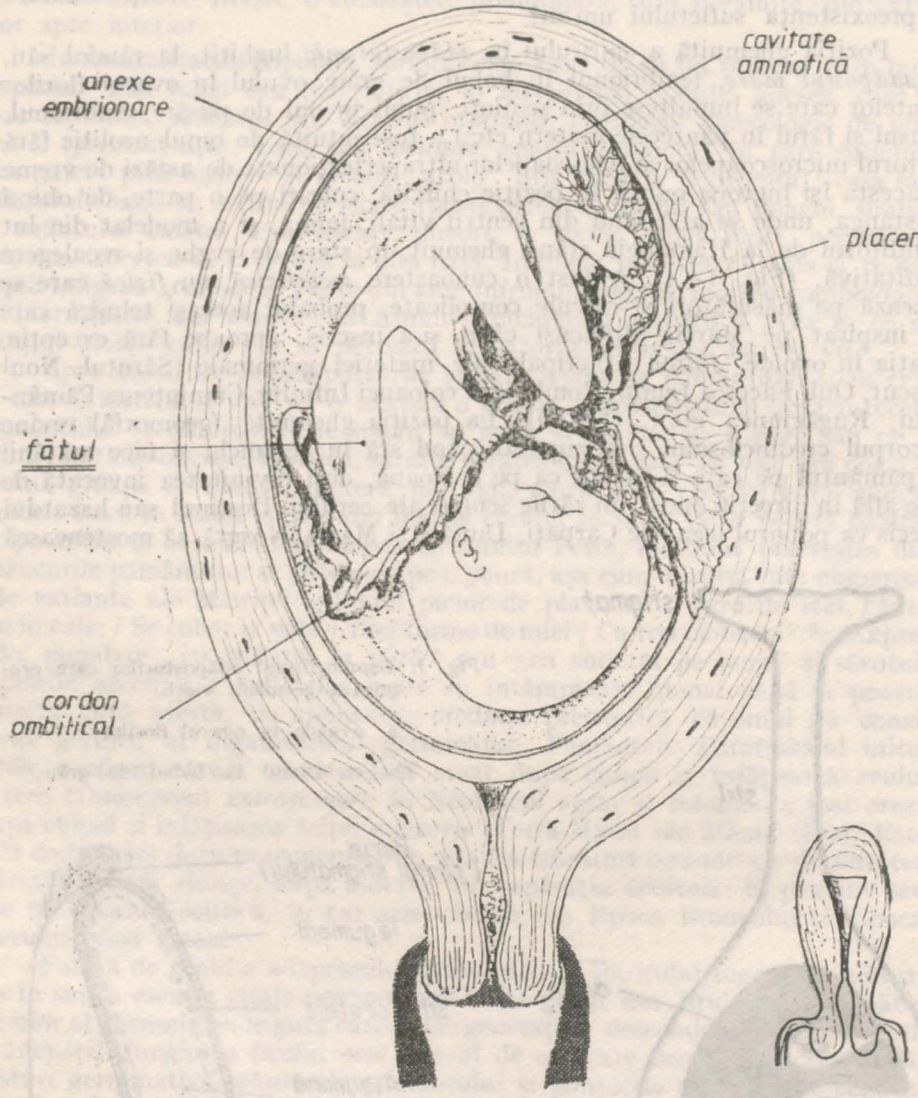


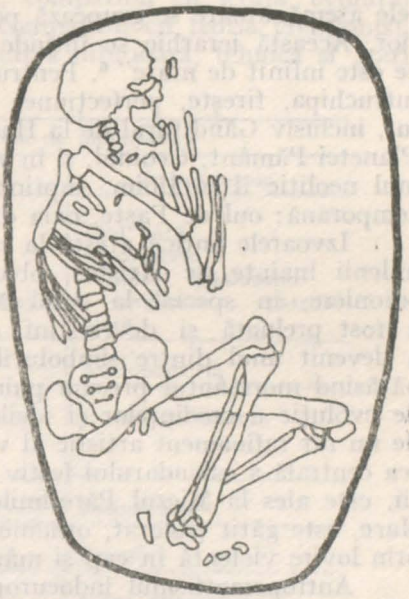
Fig. 1 c. fătul în uterul matern

un leagăn etnic, Transilvania, a cărui formă ideală de supraviețuire istorică se înscrie într-un cerc. Din instinct sau din experiența acumulată, animalele se apără în cerc: în caz de pericol, oile se strâng sub formă de ghem pentru a fi înconjurat și apărat cu ușurință de câini. După reușite și eșecuri în delung repetate, omul a ajuns la aceeași tehnică construindu-și adăposturi și cetăți de apărare, mai mult sau mai puțin, rotunde.

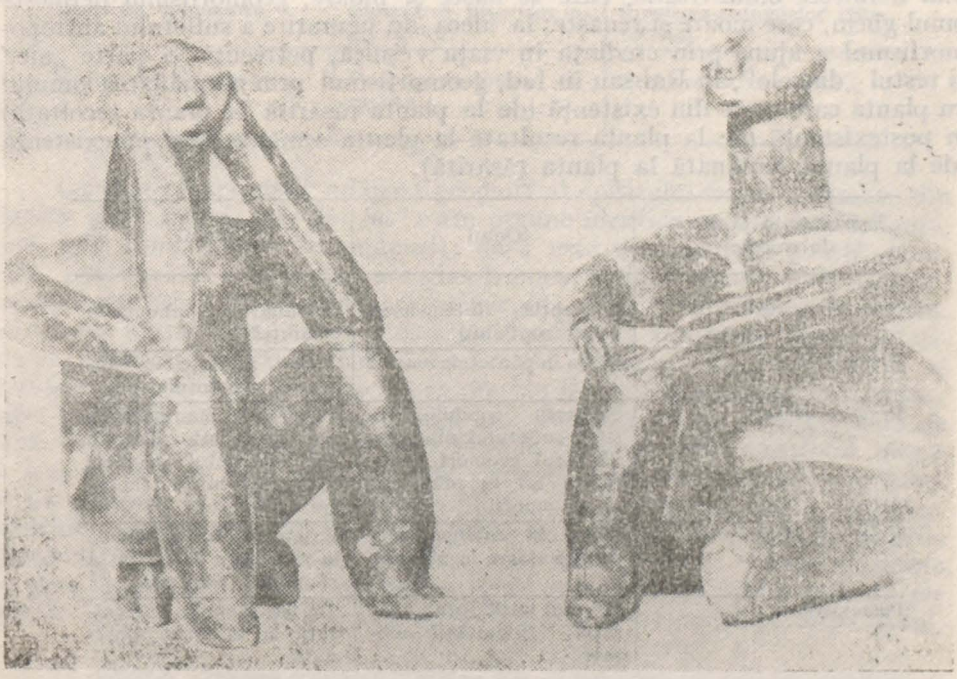
Sfera, ale cărei puncte de pe suprafață sunt egal depărtate de centru, este prototipul după care se organizează întregul Univers: „de la atomi la molecule, de la stele la galaxii, de la roiuri la superroiuri galactice. Fiin-

https://biblioteca-digitala.ro

2. Substitute geomorfe ale adăpostului uman confecționate din lut: *oala*



3. Poziția ghemuită, înscrisă în geoid, a scheletului neolitic (mormânt săpat de Eugen Comșa la Izvoarele, jud. Giurgiu)



4. Poziția ghemuită a Gânditorului de la Hamangia (mileniile 4—2 î. e. n.) înscrisă în geoid (descoperire a prof. Dumitru Berciu)

https://biblioteca-digitala.ro

ţele asemănătoare se grupează pentru a forma noi fiinţe, la un nivel superior. Această ierarhie se întinde de la ceea ce este infinit de mic la ceea ce este infinit de mare" [6]. Pentru omul neolitic adăpostul divinităţii adorate întruchipa, firește, perfecţiunea sferei; ceramica de cult și statuietele din lut, inclusiv Gânditorul de la Hamangia, se înscriu în *geoid*, formă specifică Planetei Pământ, Geoidul, și în *ovoid*, formă specifică oului. Dar, geomorfismul neolitic îl întâlnim, suprinzător de frecvent în cultura populară contemporană: oul de Paște, oala din lut, colacul din aluat etc.

Izvoarele antice atestă la chinezi și vechii perși, cu secole și chiar cu milenii înainte de Hristos, obiceiul colorării ouălelor la marile sărbători sezoniere, în special la Anul Nou. Ulterior, imaginea arhetipală a oului a fost preluată și de creștini; oul colorat și împodobit prin încondeiere a devenit unul dintre simbolurile Mântuitorului care se întoarce la viaţă părăsind mormântul precum puiul de găină ieșit din găoace. După milenii de evoluţie a credinţelor și ideilor religioase românii păstrează meșteșugul de un rar rafinament artistic al vopsirii și încondeierii ouălelor la sărbătoarea centrală a calendarului festiv creștin, Paștele. Oul, substitut al divinităţii, este ales la Miezul Păresimilor, ziua de miercuri din mijlocul Postului Mare, este gătit (colorat, ornamentat) în Săptămâna Patimilor și apoi ucis prin lovire violentă în cap și mâncat sacramental în ziua de Paște.

Antropomorfismul indoeuropean (Epoca Bronzului și Epoca Fierului) a fost o emancipare, din păcate arogantă, faţă de culturile neolitice. Deosebirile dintre cele două ideologii preistorice sunt inconfundabile: antropomorfismul este preocupat de parte, geomorfismul de întreg; antropomorfismul defineşte omul-trestie, care se naşte și moare, geomorfismul defineşte omul-ghem, care moare și renaşte; la ideea de nemurire a sufletului antropomorfismul a ajuns prin credinţa în viaţa veșnică, petrecută o parte „aici" și restul „dincolo", în Rai sau în Iad, geomorfismul prin asemănarea omului cu planta care trece din existenţă (de la planta răsărită la planta recoltată) în postexistenţă (de la planta recoltată la planta semănată) și preexistenţă (de la planta semănată la planta răsărită).

Existenţe și praguri de trecere	Omul	Grâul
Prag de trecere	Concepţia (întemeierea casei copilului)	Semănatul (înhumarea seminţei)
Preexistenţa	Viaţa în pântecele mamei	Viaţa seminţei în pântecele pământului
Prag de trecere	Naşterea copilului (ieșirea sufletului din adăpostul geomorf și intrarea lui în adăpostul antropomorf)	Încolţitul plantei (ieșirea spiritului grâului din adăpostul geomorf și intrarea lui în adăpostul fitomorf)
Existenţa	Existenţa antropomorfă de la naștere la moarte:	Existenţa fitomorfă: de la sămânţa încolţită la sămânţa recoltată
Postexistenţa	Drumul mitic spre împărăţia divinităţii adorate	De la sămânţa recoltată la sămânţa semănată

[6] H. Reeves, *Răbdare în azur. Evoluţia cosmică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 28.

https://biblioteca-digitala.ro

Trecerea de la geomorfismul neolitic, compatibil cu teoria evoluționistă, la antropomorfismul indoeuropean, compatibil cu teoria creaționistă a avut consecințe nebănuite pentru dezvoltarea ulterioară, tehnică și spirituală, a omenirii.

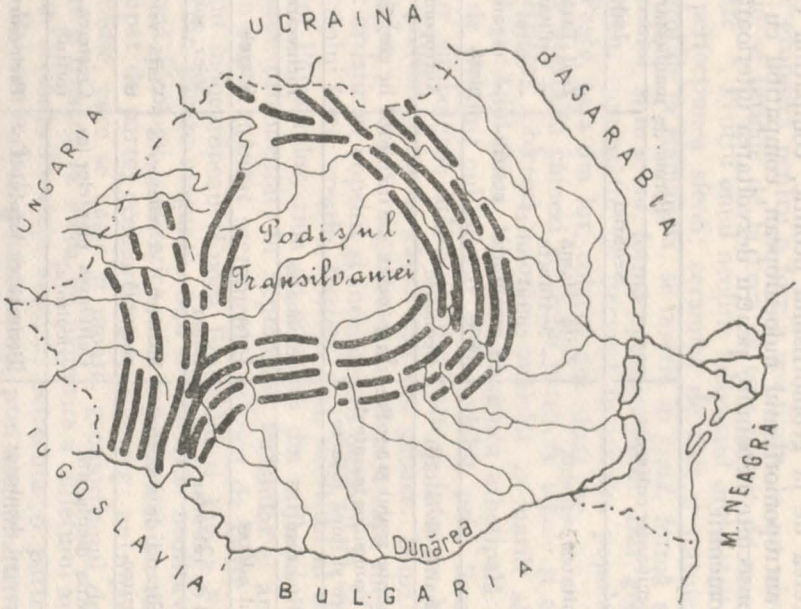
Dominante culturale	Forme de manifestare	
	Neolitici	Indoeuropeni
Divinitatea supremă	Zeița Mamă — fertilitate — cultul vulvei — organizare matriliniară	Zeul Tată — virilitate — cultul phalusului — organizare patriliniară
Înfățișarea divinității	Geomorfă	Antropomorfă
Reședința zeului și a sufletelor oamenilor înainte de naștere și după moarte	În pământ sau în ape	În cer, în văzduh
Ritul funerar	Înhumarea	Incinerarea
Astrul adorat	Luna	Soarele
Tipul de calendar	Lunar	Solar, solar-lunar
Modalitatea de a obține nemurirea	Moartea și renașterea perpetuă	Viață veșnică după moarte
Ocupația dominantă	Cultivarea plantelor (agricultura)	Creșterea animalelor (păstoritul)
Meșteșugul dominant	Prelucrarea lutului (Ceramica)	Prelucrarea metalelor

Cel mai caracteristic adăpost geomorf al spiritului uman a rămas, din neolitic până astăzi, *oala din lut*[7]: are organe identice cu ale omului (gură, buză, gât, fund, mâini sau mânuși); dacă este ornamentată poartă guler, brâu, poale; când e bine arsă are glas frumos, când e nearsă sună răgușit; fecioara este asemuită cu oala nouă, neîncepută, fata „greșită" cu oala dogită, iar femeia bătrână cu hârbul și oala hodorogită. În practicile magice vrăjitoarea, moașa, nănașa, mutul Călușului etc. folosesc oala ca substitut al omului și spiritului divin: aruncată în râu sau fântână este mesager al oamenilor pe lângă divinitatea care leagă sau dezleagă ploile; spargerea ei de către nănașă poate să repare cinstea fetei la căsătorie prin transferul magic al fecioriei de la oala nouă la fata „greșită"; așezată la capul mortului, devine adăpost al sufletului acestuia până la scoaterea din casă a trupului, moment când este spartă de pragul ușii; în Noaptea Strigoilor, în nopțile Sântoaderilor, în momentul vrăjilor „de desfăcut" etc. oalele se întorc cu gura în jos sau sunt acoperite cu grijă pentru a nu se ascunde în ele spiritele malefice. În peste 140 de proverbe și zicători populare oala, blidul,

[7] I. Ghinoiu, *Ceramica românească. Repere spre universalitate*, în *Imagini și permanențe în etnologia românească*, Editura Știința Chișinău, 1992.

https://biblioteca-digitala.ro

5. Înscrierea în geoid a sculptorilor brâncușieni: *Rugăciunea*



6. Geomorfismul adăpostului etnic transilvan, leagăn al poporului român.

https://biblioteca-digitala.ro

strachina, ulcica, urciorul sunt termeni polivalenți de comparație pentru cinstea, fecioria, puritatea, sărăcia, bogăția, lăcomia, zgârcenia, vârsta, boala și moartea oamenilor [8].

Deschiderea unui nou ciclu vital începe cu întemeierea geomorfă a casei copilului prin *actul natural al împerecherii* dublat de *actul cultural al nunții*. A doua zi după nuntă, după consumarea scenariului ritual de întemeiere (vânătoarea rituală, bătutul parului și sacrificiul ritual) urmează explozia de bucurie exprimată în sud-estul României de obiceiul Rachiului Roșu și Jocul Găinii. În alte zone Jocul Găinii se desfășoară la Masa Mare, după Dezvelitul Miresii. *Mărul*, substitut fitomorf al fetei nenuntite (fructul, floarea sau ramura de măr), este înlocuit, după actul nunții, cu *găina*, substitut zoomorf al fetei nuntite. Găina poartă în pântece *oul*, tânăra nevastă *casa copilului*, în ou se adăpostește ghemuit, în poziție germinală, puiul, în casa copilului, fătul. Numele *Muntelui Găina* pe care se ține astăzi, în luna iunie, unitate de timp dedicată în antichitate zeiței Iuno, protectoare a tinerelor neveste, nu este străin de interpretarea de mai sus a obiceiurilor de nuntă.

Nunta, al cărei sens străvechi este cel de împerechere (Nunta Oilor este ziua împerecherii berbecilor cu oile, Nunta Urzicilor este ziua când înfloresc urzicile pentru a face sămânță, moment când nu mai sunt bune de mâncat etc.) este întemeierea adăpostului geomorf al omului-ghem, în timp ce nașterea este întemeierea adăpostului antropomorf, al omului-trestie. La baza arborelui filogenetic organismele procreatoare dispar spontan în momentul întemeierii unui nou ciclu vital, de pildă înmulțirea prin bipartiție a organismelor unicelulare (Amoeba, Euglena Verde). Într-un târziu biologic al Terrei supraviețuiește, după împerechere, numai organismul mamă (specia de insectă, Călugărița, își devorează partenerul după împerechere, în timp ce trântorul care fecundează matca roiului de albine moare după implinirea actului genetic). Când vieţuitoarele au început să nască pui, a apărut necesitatea protecției progeniturii de către părinții procreatori și deci prelungirii vieții acestora cu o perioadă de timp care a crescut neîncetat, în special la Homo Sapiens. Suprapunerea primitivă a actului creației generației descendente cu actul morții generației ascendente apare străfulgerător și la om, când își împlinește mesajul său genetic; elipa orgasmului, susțin specialiștii, nu este altceva decât o scurtă agonie care suprimă insul risipindu-l precum moartea, în tot, un moment al inhibiției structurilor logice suprapus peste momentul întemeierii unei noi vieți care îi va asigura perpetuarea [9].

Ieșirea sufletelor copiilor, nepoților și strănepoților prin gura descendentă și a părinților, moșilor și strămoșilor prin gura ascendentă lasă pustii două adăposturi: casa copilului (placenta) și trupul omului (cadavrul). Întrucât aceste case părăsite erau expuse pericolului iminent de a fi ocupate de spiritele malefice, cum ar fi în credințele populare moroii și strigoii, oamenii de la sfârșitul paleoliticului și până astăzi, cu excepția unor scurte perioade istorice când și-a conservat intenționat, prin mumificare, cadavrele, au fost preocupați de distrugerea completă a acestora, adesea violentă: ciopârțirea

[8] J. A. Zanne, *Proverbele românilor*, București, 1936; Barbu Slătineanu, *Ceramica românească*, Fundația pentru literatură și artă, București, 1938.

[9] I. Biberi, *Eseuri*, Editura Minerva, București, 1971, pp. 182—190.

https://biblioteca-digitala.ro

rituală, părăsirea sau expunerea cadavrelor pentru a fi devorate de păsările și animalele carnivore, înhumarea, incinerarea [10]. Dar, informațiile etnografice atestă extinderea acestei regului și la alte adăposturi: locuințele rămase pustii prin stingerea spiței de neam și satele cu populația decimată de epidemii, inundații, războaie, invazii erau supuse morții rituale prin dărâmare sau incendiere [11]. Dacă această tradiție se confirmă și pentru alte adăposturi (cetăți, palate, statui, cimitire, sanctuare) pierderile pentru patrimoniul istoric și cultural devin incalculabile.

Obiceiul înmormântării (distrugerii prin înhumare) casei copilului de către moașă, la trei zile după naștere, în subsolul locuinței (sub prag, în tindă, lângă vatră, în pivniță sau beci, sub streașină), în grădină, la un loc curat, de obicei la rădăcina unui pom fructifer care înflorește și rodește, la o movilă era generalizat în spațiul românesc extracarpatic la începutul secolului al XX-lea [12]. Adesea, placenta, înainte de a fi înhumată, era așezată într-o oală de lut, precum trupul neînsuflețit în sicriu și cenușa funerară în urnă, i se punea un ban de argint, se purifica cu tămâie, se gătea, ca orice mort, cu un fir de busuioc, se sacrifica un cocoș dacă noul născut era băiat, sau o găină dacă se năștea o fată [13]. Înmormântarea *sub locuință* a trupurilor neînsuflețite ale oamenilor atestată de arheologi, și înmormântarea casei neînsuflețite a copilului, atestată de etnologi, împreună cu obiceiul morții omului și nașterii copilului *pe solul familial*, în contact direct cu pământul din care vin și în care pleacă sufletele țin de ideologia neolitică despre nemurire care a supraviețuit în sud-estul Europei prin intermediul tracilor, ramură importantă a indoeuropenilor, și a descendenților săi românii, până la finele mileniului al doilea.

Conform izvoarelor antice, tracii se bucurau la înmormântarea unui om, la intrarea sufletului în adăpostul geomorf al pământului (postexistență) și se întristau la nașterea lui, la părăsirea de către suflet a adăpostului geomorf și intrarea trecătoare în adăpostul antropomorf (existența). Perioade de aproximativ 270 de zile care separă întemeierea casei copilului de naștere (preexistența), condensează, după unii savanți, drumul vieții, de la celula ou la vietatea om, filogeneza sutelor de milioane de ani. Astfel, dacă coborâm existența noului născut cu nouă luni înainte de naștere, la ou și embrion, apoi la ovul și spermatozoid, la părintele-mamă și părintele-tată, la infinitele generații de moși și strămoși care s-au succedat de la atom la om, ajungem la concluzia că suntem vechi de când lumea [14]. Noul născut, obișnuit să primească totul de-a gata în adăpostul geomorf intrauterin (hrană, oxigen, protecție împotriva intemperiilor și zgomotelor etc.) se trezește brusc aruncat într-o lume total necunoscută, unde este confruntat cu senzații de foame și sete, cu frig și lipsă de aer, cu lumină supărătoare. *Nașterea*, părăsirea raiului odihnitor geomorf al pântecelui matern, pentru a intra în iadul obositor antropomorf și *moartea*, când intră din nou într-un adăpost geomorf,

[10] Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, capitolele referitoare la cultul morților diferitelor popoare.

[11] I. Ghinoiu, *Casa românească. Repere etnologice și arheologice*, în „Thraco-Dacica", nr. 8, 1990.

[12] Sim. Fl. Marian, *Nașterea la români*, București, 1892, p. 284 și următoarele.

[13] *Idem*, p. 103.

[14] Eugenia Grossu, *Tainele creierului uman*, Editura Albatros, București, p. 28.

https://biblioteca-digitala.ro

pământul, sunt borne care delimitează drumul parcurs obligatoriu de sufletul pribeag. Bocetele și lamentațiile tracilor la nașterea copilului au atras atenția și nedumerirea grecilor de vreme ce Herodot a lăsat consemnat: „...rudele stau în jurul noului născut și plâng nenorocirile ce va trebui a le îndura, o dată ce a venit pe lume. Sunt pomenite atunci toate suferințele omenești". (Herodot, Istorii, V, 4). Informațiile părintelui istoriei sunt confirmate, ulterior, și de alți scriitori antici: Pompenius Mela, „...La unii sunt deplânse nașterile și jeliți nou-născuții; dar, deopotrivă, înmormântările sunt prilej de sărbătoare și le cinstesc ca pe niște lucruri sfinte, prin cânt și joc" *(Descrierea Pământului*, II, 18—22); Valerius Maximus, „Pe bună dreptate neamul tracic a pretins pentru sine faima de înțelepciune, prăznuind cu plânsete zilele de naștere ale oamenilor și cu veselie înmormântările" *(Fapte și cuvinte vrednice de luare aminte*, II, 6, 12) [15].

Expresia feței omului ieșit din viață și intrat în moarte, scăpat de chinurile care preced, de obicei, moartea și eliberat de tot ceea ce îl făcea până atunci dependent de mediul înconjurător, inspiră liniște și împăcare. Bătrânii satelor vorbesc de „frumusețea mortului", imagine contrastantă atât cu agonia muribundului, cât și cu spaima rudelor din preajmă. După tradiție, sufletul ar vizita, în cele trei zile care preced înmormântarea, locurile cunoscute în viață. Pentru a nu se grăbi în acest ultim periplu și a se bucura de cele văzute, mortul „se împiedică", legându-i-se gleznele cu o ață. Obiceiul geto-dacilor de a întâmpina moartea tămăduitoare de boală cu manifestări de bună dispoziție a fost de asemenea consemnat de Herodot: „Cu acest prilej ei amintesc nenorocirile de care scapă omul și arată cât este el de fericit în toate privințele" (Istorii, V, 4). Urme al acestui obicei le regăsim astăzi în satele românești care păstrează jocurile nocturne la priveghiul de înmormântare când asistența se distrează ca la o nuntă. Revelionul, unde petrecem atât de firesc sfârșitul Anului Vechi și începutul Anului Nou cu excese de veselie, cu mâncare și băutură, relicve ale anticelor orgii din cortegiile dionisiace, are aceeași semnificație, de înnoire a timpului, cu ceremonia Priveghiului de înmormântare unde se celebrează cu bucurie moartea unui om și nașterea simbolică a altui om [16].

LE GÉOMORPHISME ET L'ANTHROPOMORPHISME DE L'ESPRIT HUMAIN

(Résumé)

L'image de l'homme dans sa double hypostase, doué d'un corps matériel et éphémère, vu et senti, et d'un esprit immortel, imperceptible, mais révélé par l'extase mystique et par le rêve, fut toujours et reste encore un terrain énigmatique où apparaissent, fleurissent et meurent sans cesse autant de théories que d'hypothèses. La recherche d'un phénomène abstrait,

[15] Citatele din scriitorii antici sunt preluate din I. Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Editura Albatros, București, 1986, pp. 112—132.

[16] Vl. Trebici, I. Ghinoiu, *Demografie și etnografie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, pp. 278—295.

https://biblioteca-digitala.ro

présent partout et nulle part, disons une sorte de mirage qui s'éloigne, au fur et à mesure que l'on s'approche, a abouti dans une impasse de la connaissance d'où l'on n'arrivera jamais à s'en tirer sans un changement de direction, c'est-à-dire de la méthodologie.

Fondé sur le postulat que la civilisation populaire est la dépositaire des plus subtiles observations empiriques et spéculations métaphysiques, des intuitions et des plus brillants résultats de l'esprit humain, fondé aussi sur le lieu commun que sans l'existence d'un noyau de vérité, la transmission, à travers les millénaires, de la croyance dans l'immortalité de l'âme aurait été impossible, tout comme sur l'hypothèse que, au-delà de ce qui est et de ce qui peut être vu, il y a aussi ce qui est, mais qui reste pourtant imvisible (mais sous-entendu), l'auteur a élaboré le raisonnement suivant: si rien n'existe dans l'Univers sans être abrité par autre chose, alors l'âme doit être à son tour enfermée dans un autre abri, ou se trouver dans le passage d'un abri à l'autre. De facon théorique, il existe nécessairement quelque part: ,,dans le monde d'ici-bas" ou dans l',,au-dela".

Puisque l'âme est une réalité dissimulée et intangible, atributs du sacré, nous avons essayé d'obtenir des données par des études effectuées sur les abrits de celle-ci dans les trois hypostases du fait d'être: *l'existence* (le corps, la maison, le village, l'Etat, ,,le monde d'ici-bas", entre le berceau et la tombe; la *préexistence* (l'utérus de la femme enceinte, le placenta ,,maison de l'enfant") dans le ventre maternnel; la *post-existence* (le cercueil, la tombe, le ciméetière, l',,au-delà") dans les entrailles de la terre. Les abrits de l'âme peuvent être *géomorphes* (depuis l'ovule et l'homme replié, jusqu'à l'image de la déesse néolithique Terra Mater), et, enfin, *anthropomorphes* (du spérmatozoide et l'homme-roseau à l'image du Dieu père indoeuropéen); *habités* (le corps humain, la maison) et *inhabités* (le cadavre, la maison vide, le placenta après la naissance de l'enfant); *infiniment petits* (les particules sous-aquatiques) tout comme *infiniment grands* (les galaxies, les essaims et les super-essaims galactiques).

L'essence cherchée — l'esprit humain et universel — est soigneusement renfermée dans une suite infinie d'abrits qui s'engloutissent l'un l'autre, pareil aux boites japonaises et aux poupées russes en bois. Jusqu' à ce que l'homme y aboutira, et dans le cas où la science et la technique le permettra, le chercheur peut connaître, indirectement, le contenu des ,,boîtes noires" placées tant dans la direction des magnitudes galactiques, que dans celle de l'infinitézimal infra-atomique, en les considérant du dehors, par l'analyse des paramètres accessibles à la connaissance, dont la forme, géomorphe et anthropomorphe, présente une importance particulière. Ce n'est là, bien entendu, qu'une approche préliminaire d'une abstraction, effectuée de l'extérieur vers l'intérieur, sans égal dans les grands systèmes philosophiques connus de par le monde.

Pour une approche géomorphologique de l'homme — non seulement anthropologique — l'auteur propose des méthodes et des concepts nouveaux, mis en parallèle avec les changements et les corrections portés aux voies connues. Pour paraphraser le mythe biblique selon lequel l'homme fut créé d'après l'apparence et la substance de la divinité anthropologique (Dieu), dans le brillant complexe culturel du néolithique agraire et céramique celui-ci fut créé d'après l'apparence et la substance de la déesse maternelle géomorphe (Terra Mater ou la Mère-Terre).

https://biblioteca-digitala.ro

PURTATA CÂNTATĂ, PURTATA JUCATĂ

ZAMFIR DEJEU

În cadrul ciclului de joc, purtata este un joc preliminar, în primul rând de perechi, ce constituie un fel de introducere în jocul propriu-zis. Este, în același timp, elegant, cu mișcări distinse, dar destul de dificile, cu balansări și rotiri pe sub mână, cu ponturi executate de bărbați cu multă dibăcie. Deși se desfășoară liniștit, el are un caracter solemn, de o mare tensiune interioară. De cele mai multe ori purtata este însoțită de strigături pe versuri octosilabice, uneori melodizate. O încep de obicei bărbații, care într-un mers asemănător celui al păunilor, se desfășoară în cerc, ca apoi să-și cheme femeile, înșiruindu-se astfel pereche după pereche ca la o promenadă.

În Câmpia Transilvaniei, jocul „Purtata" are mai multe denumiri: Românește, Românească, De preumblat, De-a lungu, P-a lungu, Purtată ruptă, Românește-fecioresțe, iar pe Valea Someșului: Someșană, Bătrânească, De-a lungu, P-a lungu.

Iată cum descrie acest joc Ovidiu Bîrlea în cartea sa *Eseu asupra dansului românesc:* „Perechile se plimbă dând ocol locului de joc, cu o vădită ostentație în pași simpli, cu ușoare devieri, pentru a înlătura monotonia plimbării. Jucătorii afișează o mândrie nereținută părând a ieși pentru întâia dată în lumea aceasta pentru a păși de-a dreptul în istorie; din lumea nimicului în lumea eternității".

Considerăm că acest caracter „ostentativ" subliniat de Ovidiu Bîrlea este puternic susținut de ritmul asimetric, comun, de fapt, cu al învârtitei șchiopătate (în ritm aksak), dar totuși diferențiat prin tempo. În paranteză fie spus, acest lucru a facilitat și împrumuturi de melodii din repertoriul celuilalt. Tot în cartea citată mai sus, Ovidiu Bîrlea susține că această plimbare ar fi modelul vreunui dans de Curte. În parte credem că se adevărește acest lucru, ținând cont că este un joc de perechi și că astfel de jocuri au apărut în Evul Mediu, dar mai credem că este un joc mult mai vechi, ce s-a născut din cel de grup, în coloană, dar care se desfășoară pe orizontală. Iar dacă admitem afirmațiile lui Gabriel Negry din cartea sa „Memoria dansului", că „doinele erau dansate", atunci purtata este în fapt o doină jucată, o doină cântată-jucată. Acest fenomen a evoluat sub efectul dansului, unde rolul predominant l-a avut și de această dată *ritmul.* Și, rubatizările interioare ale doinei sunt într-adevăr prezente și astăzi în „Purtate", de aceea ele nu pot fi încadrate în sistemul ritmic aksak, ce impune măsurători ritmice precise. Această răspântie stilistică este generată de diferența de tempo în care se interpretează melodiile, adecvat, firește, manierei de execuție a jocului. Dacă în zona Podișului Someșan jocul „De-a lungu" este mai vioi, „Someșenele" au un tempo mai potolit, mai așezat, pentru ca „Românești le de-a lungu" din Câmpia Transilvaniei să aibă o desfășurare și mai lentă, bogat ornamentată, lăsând impresia că sparge tiparul

R.E.E., tom 39, nr. 5—6, p. 433—438, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

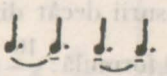
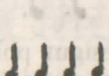
metric al aksakului și intră în sfera rubatoului. Și dacă, „De-a lungu" din Podișul Someșan în măsurile de $\frac{10}{16}$ sau $\frac{11}{16}$, bazat pe timpi în raport de 4: 3, cunoaște tendințe involutive spre trei pulsații egale, în zona Someșului Mare și partea dinspre Mureș (fenomen controversat), în satele din jurul Câmpiei Turzii și de pe cursul mijlociu al Văii Arieșului, drumul involuției pornește de la ritmul asimetric, bazat pe patru timpi inegali, având între ei raporturi complexe de 2: 3 sau 3: 2, către patru timpi egali în satele de pe Valea Hășdății (Turda).

Să studiem acest fenomen în continuare prin analiza unor „purtate" filmate în localitățile: Frata, Ceanu Mic, Ceanu Mare, Bărăi-Căian, Trîtenii de Jos, Urca — jud. Cluj, Poșaga, Ocoliș — jud. Alba, Dâmbu și Tușinu — jud. Mureș, în timpul desfășurării jocului, ceea ce considerăm că este ideal, excluzându-se diferențele metronomice între tempoul instrumentiștilor și al jucătorilor. În transcriere am întrebuințat ca unitate subdivizionară optimea (♪) și nu șaisprezecimea , (𝅘𝅥𝅯) ca fiind și în joc cea mai frecventă pulsație alături de pătrime (♩) . De fapt credem că numai printr-o transcriere sinoptică putem vorbi de o transcriere reală a jocurilor noastre populare, mai ales din punct de vedere ritmic. Se pot realiza în acest caz adevărate partituri muzical-coregrafice.

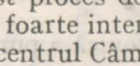
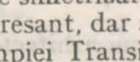
În cazul nostru primul portativ al partiturii l-am rezervat notării strigăturilor (melodizate). Vedem, deci, că și-n acest caz, sincretismul este întregit în chip organic de poezia debitată în timpul jocului de dansatori. Succesiunea lor, în cadrul desfășurării jocului, este liberă, jucătorii le rostesc sau le cântă, le melodizează fără vreo ordine anume, ci după dispoziția lor de moment. Diferențierea silabelor se face prin accent, care are un rol expresiv. De obicei accentul este trohaic, dar întâlnim și un accent iambic. Se realizează și o lungime expresivă a ultimei silabe, însoțită de un glissando coborâtor. Se poate observa că versurile se succed la intervale inegale, uneori fără pauze, alteori cu pauze de 1,2, sau mai multe măsuri. Această libertate a succesiunii creează de multe ori un decalaj față de frazele muzicale și ale jocului, contribuind în mod substanțial la acea poliritmie ce rezultă din suprapunerea celor patru elemente, nu în ultimul rând fiind jocul. Ceea ce ni se pare mai interesant de relevat este modul de execuție a strigăturilor de către jucătorul și cântărețul Vasile Soporan din Frata. El (și nu numai el) melodizează strigăturile acolo unde este mai accesibilă melodia cântată la instrument (ca ambitus). Astfel ia naștere și o heterofonie vis-à-vis de melodia executată la vioară, în cazul nostru. Se creează o ambianță expresivă rar întâlnită în folclorul românesc, care ne duce la a întări afirmația că strigăturile melodizate, semi-cântate stau la baza cântecelor vocale de joc, având ca tematică, în primul rând, „jocul" (Ex. 1).

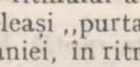
Pe al doilea portativ din partitură am notat melodia executată la vioară. De o formă arhitectonică simplă, în general AAv., eventual B și rareori C, melodiile interpretate de muzicanți (unii dintre ei vestiți, cum sunt cei din Soporul de Câmpie, având-l ca primaș pe Francisc Ciurcui — zis Șandor), au o expresivitate aparte. La fel construcția motivică interioară,

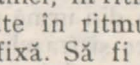
https://biblioteca-digitala.ro

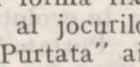
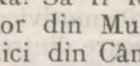
bogata ornamentație, care excelează prin mulțimea de triluri (Ex. 1). Structura modală (frecvent modul doric) culminează cu o polimetrie rezultată dintr-un joc de accente ce duce la o simetrizare interioară — aceasta, sub efectul jocului și, implicit, al acompaniamentului. Fenomenul în sine se petrece mai frecvent în semicadențe și cadențe. Există, deci, o tendință de transformare a ritmului asimetric în ritm simetric $\left(\frac{11}{8} \Rightarrow \frac{10}{8} \Rightarrow \frac{9}{8} \Rightarrow \frac{8}{8}\right)$ la aceasta contribuind și creșterea tempoului. Pe de altă parte, ritmul de acompaniament asimetric, specific, de tip (scurt, lung, lung, lung) devine în cadență simetric  (scurt, scurt, scurt, scurt), dar nicioadată  (lung, lung, lung, lung), deoarece, în cadență, tempoul crește. Acest proces de simetrizare a ritmului a avut loc și-ntr-un alt mod. Astfel pare foarte interesant, dar aceleași „purtate" cântate și jucate în localitățile din centrul Câmpiei Transilvaniei, în ritmuri asimetrice, în localitățile dinspre munte sunt cântate și jucate în ritmuri simetrice. Chiar și forma liberă a pieselor devine aici formă fixă. Să fi fost oare acest proces sub influența ritmului simetric al jocurilor din Munții Apuseni (a țarinei, a săritei)? Să fi fost adusă „Purtata" aici din Câmpia Transilvaniei de unii locuitori, care în împrejurări istorice deosebite au fost „fortuiți" în munți? Oricum, ceea ce este important este că cele două tipuri de ritmuri coexistă (fără a fi împiedicată existența lor paralelă); ba chiar se poate afirma că procesul nu mai avansează „probabil și ca urmare a faptului că a fost perceput conștient — chiar de către interpreții populari și nu numai de etnomuzicologi" (C. D. Georgescu).

Pe al treilea portativ din partitură am notat ritmul de acompaniament al contrei și al contrabasului, contra fiind pe prim plan în acompaniament. Sub efectul ritmului melodiei sau sub efectul ritmului de dans mai ales, contra execută nenumărate și felurite formule ritmice de la cele mai simple :

$\frac{8}{8}$  ; $\frac{10}{8}$  (du-va)

— de caracter anapestic ; $\frac{10}{8}$  sau

— de caracter dactilic: $\frac{10}{8}$  cu timpi hemiolici, până

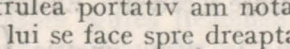
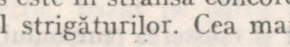
la cele mai complexe: $\frac{9}{8}$  ; $\frac{8}{8}$  (în cadență)

— sub efectul ritmului melodiei (ex. 2)

— sub efectul dansului (ex. 3)

https://biblioteca-digitala.ro

Cele mai importante formule de acompaniament sunt cele sincopate, ce ne amintesc de ritmul sincopat — un ritm specific românesc sau cel puțin carpatic, după cum afirmă Andrei Bucșan. Deci, iată că acest ritm există și în repertoriul de joc din Câmpia Transilvaniei (nn).

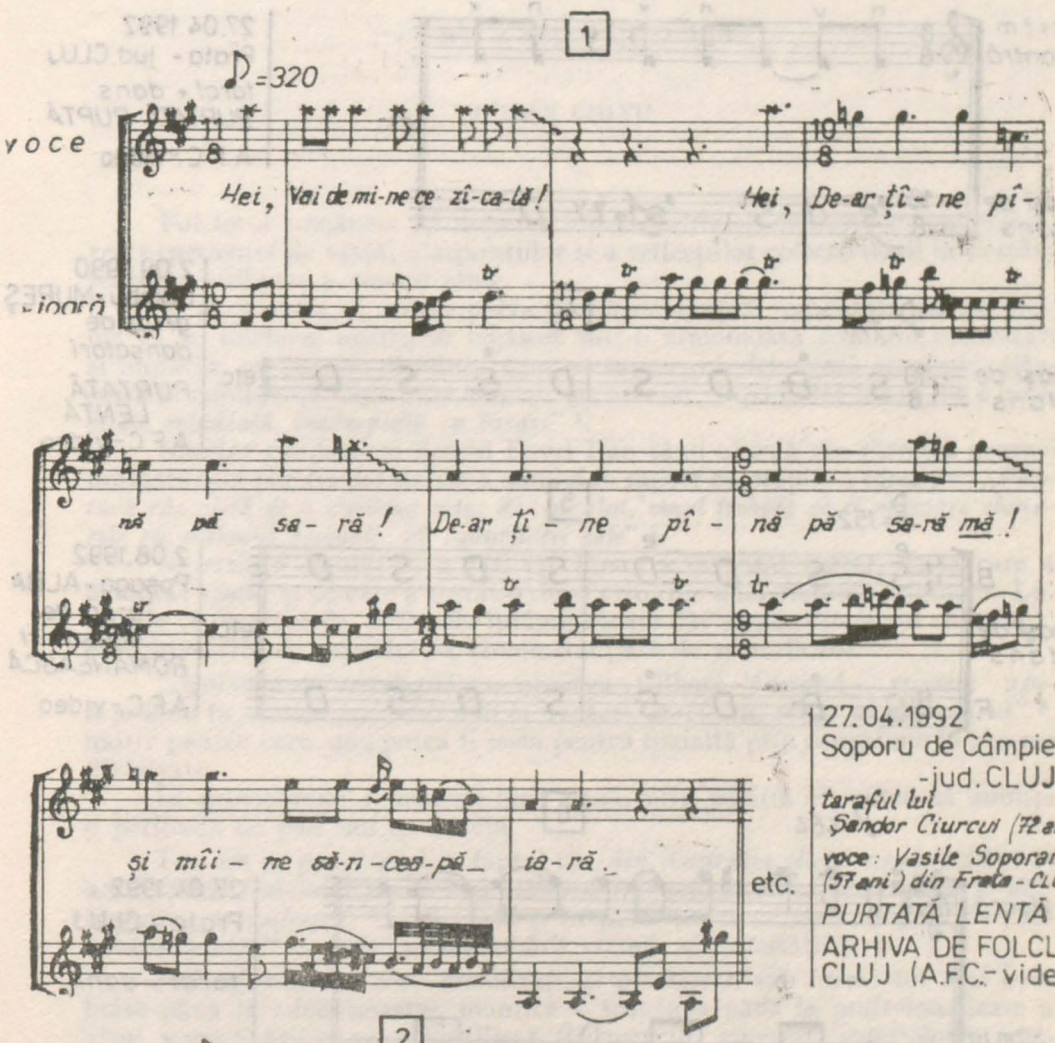
În sfârșit, pe al patrulea portativ am notat dansul propriu-zis. În formație de cerc deplasarea lui se face spre dreapta, acest lucru nemaifiind valabil în jocul liber. Ritmul de dans este în strânsă concordanță cu ritmul melodiei, al acompaniamentului și al strigăturilor. Cea mai frecventă formulă ritmică în „Purtată" este: $\frac{9}{8}$  . Nu am întâlnit prelungirea (hemiolică) a primului timp al măsurii decât divizat și nici dactil urmat de anapest: în schimb semnalăm o nouă formulă: $\frac{10}{8}$  (anapest + spondeu hemiolic) în „Românește rupt" de la Frata. Desigur polimetria este prezentă și în joc, inclusiv acea tendință de simetrizare ritmică sub efectul creșterii tempoului. Valoarea metronomică a optimii ( ) oscilează între 152 (purtata lentă) și 552 (purtata ruptă). Forma arhitectonică a purtatelor este atât fixă cât și liberă ; la cele din urmă semnalăm și fenomenul neconcordanței dintre motivele coregrafice și frazele muzicale. Analizând mai în detaliu jocul observăm că înlănțuirile motivice, în evoluția lor, devin destul de complexe. Și anume, dacă la fiecare dintre „Purtate" plimbarea este simplă (ex. 4, 5), eventual cu balansări de brațe și fluturarea picioarelor de către bărbați, în figurile propriu-zise, elementele cinetice au o evoluție spectaculoasă: pași normali înainte și înapoi, balansări de picioare și brațe, învârtiri pe sub mână a femeilor (piruete), pinteni pe sol și prin aer cu un picior și cu ambele picioare, bătăi în acord, mișcări pe sol (pași vârf-toc, combinați cu pași glisați), flexiuni și genoflexiuni, bătăi cu palmele pe picior, mai ales pe segmentele 2 față și 3 dreapta, pocnituri de degete în contratimp, mișcări de trunchi.

Având astfel partitura muzical-coregrafică în față, observăm pe verticală o polimetrie din cele mai interesante. Se suprapun aici ritmuri diferite în măsuri diferite $\frac{11}{8}$, $\frac{10}{8}$, $\frac{9}{8}$, $\frac{8}{8}$, ceea ce înseamnă că ritmul exprimat de măsura de $\frac{10}{8}$ (de ex.) se desfășoară exact în același timp cu ritmul măsurii de $\frac{9}{8}$. În unele momente se confruntă chiar trei ritmuri diferite: al melodiei, al acompaniamentului și al dansului, respectiv: $\frac{11}{8}$, $\frac{9}{8}$, $\frac{10}{8}$ (Ex. 6).

La un moment dat, „Purtata lentă", sub efectul creșterii tempoului, devine „Purtata ruptă", apoi „românește-fecioresțe", ba chiar interferează cu „fecioreștele" rar. Și, ca să-l parafrazăm pe Ovidiu Bîrlea, fiorul liric al „Purtatei lente", apolinice, atinge registrul dionisiac în „purtata ruptă", respectiv în „Fecioreștele", rar.

https://biblioteca-digitala.ro

ANEXĂ

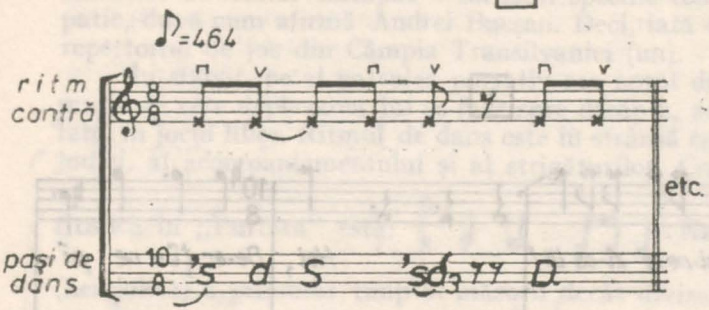


27.04.1992
Soporu de Câmpie -jud. CLUJ
taraful lui Șandor Ciurcui (72 ani)
voce: Vasile Soporan (57 ani) din Frata - CLUJ
PURTATĂ LENTĂ
ARHIVA DE FOLCLOR CLUJ (A.F.C.- video)

27.04.1992
Soporu de Câmpie
taraf
PURTATĂ RUPTĂ
A.F.C.- video

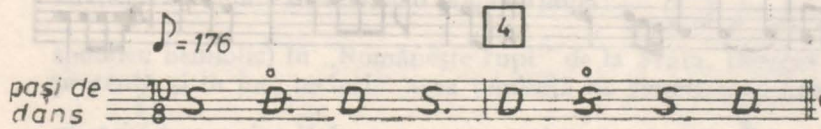
https://biblioteca-digitala.ro

3



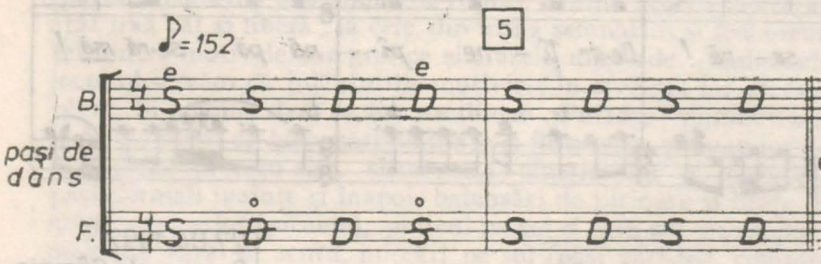
27.04.1992
Frata - jud.CLUJ
taraf + dans
PURTATĂ RUPTĂ
A.F.C.- video

4



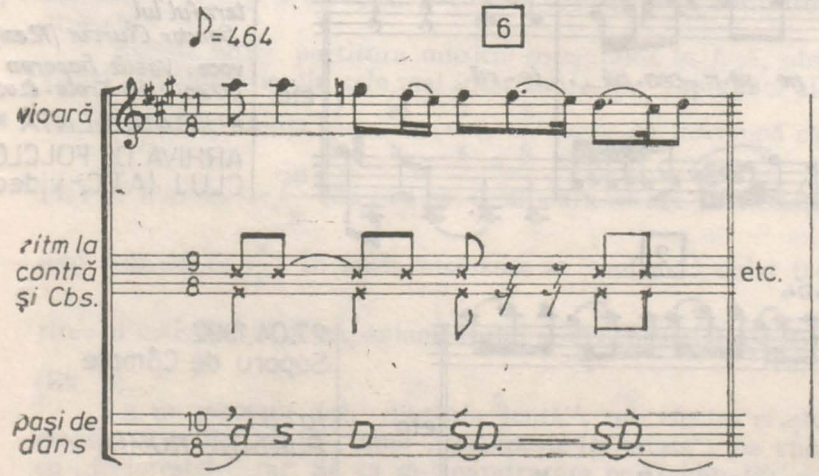
2.09.1990
Dâmbu-MUREŞ
grup de dansatori
PURTATĂ LENTĂ
A.F.C.- video

5



2.08.1992
Poşaga - ALBA
grup de dansatori
ROMÂNEASCĂ
A.F.C.- video

6



27.04.1992
Frata - CLUJ
taraf + dans
PURTATĂ RUPTĂ
A.F.C.- video

https://biblioteca-digitala.ro

PREDICȚIILE

- mantică sau experiență ?

IULIAN CHIVU

Folclorul românesc își manifestă personalitatea exclusiv în valorificarea experienței de viață, a aspirațiilor și a reflecțiilor colectivității în nestânjenita echilibrare a sinelui etnic.

Și dacă avem în vedere particularitățile simțirii românești, putem afirma că în folclorul nostru se regăsesc într-o armonioasă dăinuire contestări și împăcări cu propria condiție care presupun o îndelungată scrutare *cathalitică* la confluența dintre contingent și necesar, înțelegând totul *„ca o necesitate mlădiată, întâmplată ca însăși"* [1].

Similar gândește și Sergiu Pavel Dan când afirmă din direcția genezei fantasticului poziția dramatică a omului în raport cu propria-i condiție: *„Făptură răscolită de o sublimă sete de absolut, omul trebuie să-și măsoare elanurile cu etalonul dramatic al caducității sale"* [2].

Neputința omului de a zări un liman a inventat *soarta*, de la care a așteptat *semne* și pe care a testat-o după criteriile unei mantici originale. Lucrurile și fenomenele, atât cele întâmplătoare cât și cele din viața cotidiană, erau investite cu capacitatea circumstanțială de semnificare.

„Majoritatea mitologiilor — observa Gilbert Durand — *reunesc apele și luna în aceeași divinitate atât la irochezi, mexicani, cât și la babilonieni"* [3], motiv pentru care una putea fi *semn* pentru cealaltă prin conexiune în aceeași divinitate.

În previziunile românești luna nouă, prin poziția ei, putea să anunțe o perioadă de ploi sau de secetă.

Tot așa se poate explica faptul că *„din Australia zilelor noastre până în antichitatea feniciană sau vedică întâlnim într-una legătura dintre taur și dezlănțuirea atmosferică"* [4], reflectată și în predicția românească legată de „încuratul boilor" ca semn al schimbării vremii, al înrăutățirii ei.

Îmbrățișată din zorii umanității și practicată sub forme tot mai evoluate până în zilele noastre, mantica — însușirea până la profesionalizare a artei semnificării — s-a diversificat (haruspiciu, augurat, soteriologie, chiromanție, lecano-, piro-, ornito-, ovomancie etc.), încât credințele care au consacrat-o au îndătinat obiceiuri ce nu puteau să scape cercetării etnofolclorice.

[1] Noica, C., *Spiritul românesc în cumpătul vremii*, Ed. Univers, Buc., 1978, pg. 157.
[2] Pavel Dan, S., *Proza fantastică românească*, Ed. Minerva, Buc., 1975, pg. 22.
[3] Durand, G., *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed. Univers, Buc., 1977, pg. 124.
[4] idem, pg. 99.

R.E.F., tom 39, nr. 5—6, p. 439—442, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

La români s-a crezut încă până de curând că *„Dacă lucrurile nu merg bine și oamenii ajung în suferință, aceasta naște din faptul că nu este respectată natura lucrurilor și ordinea lor"* [5], iar un cercetător ca Gh. Fl. Ciaușianu putea să constate că *„La toate neamurile sexul slab, feminin, formează contingentul cel mai considerabil care se înrolează sub stindardul superstiției"* [6].

La constatarea lui Ciaușianu am mai adăuga faptul că femeile cultivau *superstiția domestică* legată predilect de îndeletnicirile femeiești: tors, țesut, spălat, frământatul pâinii etc., pe când bărbații adoptau și ei superstiții, dar predilect *superstiții legate de preocupările tradiționale:* agricultură, păstorit. Mult mai târziu au apărut și așa-zisele *superstiții de breaslă:* superstițiile zidarilor, ale cizmarilor etc. (zidirea umbrei, sacrificiu la temelie, a nu repara ghete desperecheate etc.).

Insatisfacția efemerității adăugată la discordanța dintre aspirație și împlinire trezeau curiozitatea gravă de a scruta ordinea aceea care scapă *(predicția)* și chiar de a-și influența destinul *(magia).*

În aceste condiții se poate spune că omul a instituit semiotica *omen*-ului (revelația semnului). În special aici se înscriu *practicile predictive* atât de răspândite la toate civilizațiile străvechi ca valori ale culturii populare.

Predicțiile *(semnificări, imperative și interdicții, jocuri și testări magice)* sunt, în genere, de două categorii: 1. *predicții prin evidență* (constată și interpretează semne instantanee): 2. *predicții prin prospectare magică* (ocazionează demersul magic prin stârnirea semnelor spre a fi interpretate).

A doua categorie de predicții realizează tranziția practicilor spre magia propriu-zisă, dar operând tot cu *semne* rămâne încă în categoria predicțiilor; demersul magic care le însoțește nu le dă conținut. Aici se includ, desigur, jocurile și testările de soartă pe care le practică tinerele fete pe la șezători, dar mai ales la unele sărbători: Sf. Andrei, Anul Nou, Bobotează, Mucenici etc.

Cotarea predicțiilor ca o semiotică particulară ce mediază între mantică și experiență se dovedește întemeiată dacă ne sprijinim chiar și numai pe destinația credințelor respective.

Operația premonitivă se face fie *în contrast cu semnul* (ex.: *Dacă e vreme rea de Crăciun, va fi frumoasă de Paști),* fie *prin similitudine* cu acesta (ex.: *Dacă nu poți semăna în martie de ploi, nici toamna nu vei putea semăna).*

Semnele sunt *imediate* (iminente): *Fulgeră seara, plouă până dimineața;* sau *semne la distanță: Dacă plouă la Bobotează, va fi vara lungă.*

Iar după sfera de interes a semnelor, acestea vizează în primul rând vremea *(Broasca neagră cântă numai a ploaie),* recolta *(Câți cocori vezi primăvara întâi, atâtea chite de cânepă faci),* soarta *(Când se crapă mămăliga, faci drum lung curând),* evenimente sociale majore *(Stea cu coadă roșie, semn de răzmeriță între țări este),* viața *(Dacă-ți cântă cucu-n curte și ai bolnav la casă, bine nu se mai face),* dragostea *(Dacă se udă câinele pe zidul casei, ai femeia iubeață),* dar și aspecte minore cum ar fi primirea de oaspeți *(Dacă-ți cântă cocoșul pe prispă sau la fereas-*

[5] Bernea, Ern., *Cadre ale gândirii populare,* Ed. Cartea Rom., Buc., 1985, pg. 239.
[6] Ciaușianu, Gh., Fl., *Superstițiile poporului român...,* Libr. Socec-Sfetea, Buc., 1914, pg. 3.

https://biblioteca-digitala.ro

tră, îți vin neamurile), ori chiar v i e ț u i t o a r e l e *(Dacă-și privește calul trupul, nu mai are zile multe)*.

Chiar și o lectură sumară a cărții lui Gorovei *Credințe și superstiții ale poporului român* [7], a *Superstițiilor poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă* [8] a lui Gh. Fl. Ciaușianu, a *Meteorologiei populare* [9] a lui Traian Gherman, a unor reviste ca *„Șezătoarea"*, *„Comoara Satelor"* (dar fără a neglija studiile lui S. Fl. Marian, E. Niculiță-Voronca, E. Sevastos și T. Pamfile) se poate observa o structurare a predicțiilor în special în jurul *vieții* și al *destinului* precum și în jurul *vremii* și al *belșugului*.

Și chiar dacă nu în proporții egale, semnele au r e l e v a n ț ă b e n e f i c ă sau p o t r i v n i c ă.

La o primă lectură rezultă că structurarea după criteriul semnului stabilește *predicții benefice* sau *potrivnice*. Această relevanță a fost atribuită semnului numai printr-o îndelungată observare interesată și motivată de găsirea unor conexiuni.

Premergătoare cunoașterii cauzale, drama interpretărilor contemplative se consumă numai între semnificant și semnificat și de aceea *„omul cere gândirii magice să-i dea un sistem de referință în sânul căruia să se poată integra date care până atunci erau contradictorii"* [10].

Ori definirea superstiției din perspectiva cunoașterii științifice riscă să ne proiecteze o lume spirituală originală într-o lumină nespecifică. A o defini ca *„Falsă credință despre necunoscut reprezentând sindromul complexului de inferioritate în fața ambientalității imediate aparent misterioase"* [11] superstiția exprimată prin predicție rămâne complet ruptă de orice realitate, iar eventualele identități sunt asimilabile coincidențelor intempestive, ceea ce însăși știința a infirmat ulterior. Caracterul repetițional al unor întâmplări era relevant. Dar tratarea grăbită a predicțiilor e străveche și pare să fi început cu Plutarh care-i consacra cunoscutul tratat *„Despre superstiție"*.

Este însă cert pentru cunoscători că predicția își are rădăcinile în ocultismul inițiatic, dar prin pierderea caracterului esoteric se mai leagă de fantastic numai prin *semnul prevestitor* și iese din oracular, însă nu și din augural.

Ciclicitatea naturală și ritmul au fost legități ușor accesibile celui ce a trăit nemijlocit în natură pe care le-a exprimat cu ușurință într-o sintaxă de tip cauză-efect identificabilă în majoritatea predicțiilor cunoscute la români. Exprimarea se face în fraze simple, bimembre: cauzală-principală; principală-consecutivă.

Afirmații de tipul: *Dacă se scurtează funia de la clopot, e semn de ploaie; Dacă fânul în căpiță e moale, va ploua; Dacă cojocul e scorțos, nu e chip de ploaie; Dacă umezește fereastra, plouă; Sarea în tiugă e trasă, e a ploaie* evocă hidrofilia și condensul greu inteligibile pentru omul simplu din cauză că nu-i era familiară gândirea mijlocită și nu întrezărea cauzalitatea cauzalității, operații logice specifice științei avansate.

Oralitatea comunicării între generații simplifică limbajul până la schematism, dar păstrează nealterat sensul din grijă pentru integritatea ideii.

[7] Buc., 1915.
[8] Buc., 1914.
[9] Blaj, 1928.
[10] Levi-Strauss, Cl., *Antropologie structurală*, Ed. Politică, Buc., 1978, pg. 220.
[11] Kernbach, V., *Dicționar de mitologie generală*, Ed. Șt. și Enc., Buc., 1989, pg. 560.

https://biblioteca-digitala.ro

Preluarea se făcea fără circumspecție prin acreditarea celui mai în vârstă, deci o prioritate a experienței îndelungate, denumită aproape invariabil în românește *„vorbă din bătrâni"*.

Așa se face că „din bătrâni" se știe că *Dacă plouă până la Sf. Ilie, se face porumb; Dacă tună înainte de Sf. Gheorghe, nu va fi an bun; Dacă sunt mușchii uscați pe copaci, va fi secetă; Dacă însă de Anul Nou va fi chiciură pe pomi, va fi an bogat; Dacă tună în februarie, va fi vară cu grindină și furtuni; Dacă bate Crivățul la Bobotează, va fi an bogat; Iar dacă tună prima dată spre Capricorn (Cornu' Caprii), e prilej de veselie pentru plugar.*

Reținute adeseori cu îndoială, tratate uneori cu superficialitate, acuzate frecvent ca erezii superstițioase, predicțiile au fost totuși adunate cu interes de folcloriști dar, din păcate, experiența de viață pe care ele o însumează nu a fost valorificată teoretic pe deplin. Și aceasta poate pentru că, orgolioasă, cercetarea științifică a contestat predicției ulterior experiența sau observația îndelungată ca temelii potențiale.

https://biblioteca-digitala.ro

UN POSIBIL MODEL DE CONSTRUIRE A PROVERBELOR

DUMITRU STANCIU

Modelele generativiste din orice domeniu al cercetării trebuie să dea seama și de *posibil*, nu numai de *existent*. Efortul de a uni logic *realul* cu *probabilul* este prezent și în cercetarea paremiologică. Primul cercetător care a vrut să construiască un model care să dea socoteală atât de construcțiile paremice existente cât și de construcțiile paremice posibile a fost G. L. Permjakov (1919—1983). El a pornit de la idiotisme, loc de unde va purcede și modelul nostru, dar pe o altă bază teoretică. Vom apela la logica gândirii naturale a lui J. Piaget care ne-a orientat și în descifrarea mecanismelor de generare și selecție în proverb [1].

Idiotismele, numite și expresii (unități) idiomatice sau expresii frazeologice, ca să se evite o omonimie supărătoare, au fost studiate și de G. L. Permjakov [2] care a sesizat marea lor asemănare cu proverbele și zicătorile. Mai întâi că și unele și altele aparțin *clișeelor* limbii, plus că există unele similarități de natură specială. Nu vom intra în detalierea lor, întrucât deocamdată nu interesează studiul nostru. Le vom folosi așa cum se găsesc ele în limba naturală.

Cu un alt prilej [3] am arătat că se întâlnesc situații oarecum paradoxale, în sensul că un proverb este extrem de concis, redus la minimum: *Dai, n-ai*, în comparație cu unele idiotisme ca: *A sta ca vițelul la poarta nouă; A fi trecut prin ciur și prin dârmon; A face cum îl taie capul* etc. Alteori proverbul este alcătuit numai din idiotisme: *Bani albi pentru zile negre; Nu-ți băga nasul unde nu-ți fierbe oala* etc.

Vom demonstra, în continuare, că unitățile idiomatice pot ele însele să devină obiect de studiu care ar putea completa cercetările legate de proverb.

În paremiologie și lexicologie se poate include în întregime *laticea booleană*, care de fapt constituie baza calculului cu propoziții și baza teoriei generale a deducției. În vederea construirii unei logici a textului cât mai apropiată de realitate, analiza mai poate fi sprijinită și de logica predicatelor de ordinul I și II și chiar de ordine superioare ca: logica claselor, logica relațiilor, logica modală, logica deontică, așa cum rezultă din cercetările lui A. N. Prior, W. Quine, G. Ryle, P. F. Strawson etc., iar la noi Petre Bieltz. Pro-

[1] D. Stanciu, *Modele de generare și selecție în proverb*, în REF, nr. 3—4/1991, p. 131—149 și 4/1992, p. 343—360.

[2] G. L. Permjakov, *From Proverb to Folk-Tale*, Notes on the general theory of cliché, Moskow, 1979, Cap. II.

[3] D. Stanciu, *Proverbul, izvor de cunoaștere a gândirii și expresiei folclorice a poporului român*. Comparație cu paremiologia popoarelor balcanice. Teză de doctorat, Univ. din București, 1983.

R.E.F., tom 39, nr. 5—6, p. 443—447, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

verbele însă se pot construi prin operațiile gândirii naturale și cu aceasta am ajuns la *Logica gândirii naturale* a lui Jean Piaget [4].

Fundamentarea logică a mecanismelor construirii proverbelor este esențială pentru că asigură reversibilitatea sistemului nostru constructivist. Structurile primare ca: implicația, nonimplicația și incompatibilitatea, plus preferințele, pe care le-am întâlnit în toate colecțiile paremiologice cercetate, vor străbate drumul invers al deducției. De fapt este vorba de a construi după schemele structurilor de situații întâlnite în colecții alte *posibile* proverbe, umplând de data aceasta schemele cu conținut selectat din viața cotidiană.

O cale dintre cele mai eficiente ar putea fi următoarea: alegerea unui idiotism care să fie predicat cu un alt idiotism sau expresie verbală adecvată în cadrul categoriilor deja expuse ABCD și se înțelege că și pe schemele logice simple și/sau complexe: $p \supset q$; $p \cdot \bar{q}$; p/q etc.

Pentru a simplifica și mai mult lucrurile, vom arăta că se pot lega două unități idiomatice sub formă de propoziție completă de alte idiotisme, de asemenea, sub formă de propoziții complete, în conformitate cu cerințele schemelor de mai sus.

I Pentru schema $p \supset q$ (implicație) vom avea:

1. (Dacă) i-a băgat o strâmbă	— (atunci) începe danțul
	— iese cu păruială
	— nu mai fac pureci împreună
	— se va alege cu un cucui
2. Ori de câte ori se bagă o strâmbă	— la bine să nu te aștepți
	— iese cu ceartă
	— începe danțul etc.
3. Cine bagă strâmbe	— acela să le scoată
	— acela să aibă parte de ele etc.
4. Dacă unul bagă strâmbe	— altuia-i crește cucuiul
	— altul sare să-l ajute etc.

Același „joc" s-ar putea face și cu alte expresii idiomatice ca: *a fi luat în colimator; a încurca borcanele (ițele); a fuma țigări cerșetorul; a fi într-o bujie (doagă); a o lua pe ulei; a da cu flit; a strânge șurubul; a trage la șaibă; a o da în bară; a băga cotite (fitile)* [5] etc.

II Schema $p \cdot \bar{q}$ acceptă predicatele inverse celor din § I:

1. (Chiar dacă, deși) i-a băgat o strâmbă	— (totuși) nu începe danțul
	— nu iese cu păruială
	— fac pureci împreună etc.
2. Deși uneori se bagă strâmbe	— (totuși) poți să te aștepți și la bine
	— nu iese cu păruială
	— nu începe danțul etc.

[4] J. Piaget, *Essai de logique opératoire*, II[e], Paris, 1972. Vezi și trad. rom. J. Piaget, *Tratat de logică operatorie*, cu o prefață de Jean-Blaise Grize. Ediție pregătită, traducere și postfață de Iulian Pașaliu, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1991.

[5] Ion Bratu, *Înțelepciunea dâmboviților*, Ms.

https://biblioteca-digitala.ro

3. Chiar dacă cineva — (totuși) nu acela să le scoată
bagă o strâmbă — să nu aibă parte de ele etc.
4. Chiar dacă unul bagă strâmbe — (totuși) altuia nu-i crește cucuiul)
— altul nu sare să-l ajute etc.

III Pentru schema p/q (incompatibilitate):

1. (Nu se poate) nici o dată — și să-l țină de garant (prieten)
să-i bage o strâmbă — și să doarmă liniștit
— și să-și țină omenia
— și să nu iasă cu păruială
— și să facă pureci împreună

Exemplele se pot înmulți la infinit. Ele însă nu vor constitui întotdeauna rezultatul activității operatorii de umplere a acelorași scheme cu conținuturi noi. Dintre toate aceste exemple vor rămâne ca proverbe doar cele care întrunesc cerințele celor trei filtre (grile): *adevărului* (epistemic), *clarității* (logic) și economiei de limbaj (lingvistic).

Se pot confecționa exemple și pe celelalte scheme logice, preferința, de exemplu ($\succ, \prec$), care este un operator de ordinul al II-lea, în sensul că el, operatorul, acționează asupra structurilor primare, având rolul de a semnala atitudinea explicită față de situații. Cu alte cuvinte preferințele au în cuprinsul lor marca unei opțiuni. Actele de decizie, îndemnuri sau interziceri, au loc numai în situații clare.

1. { Mai bine să mă creadă prost / Mai bine o pace strâmbă / Mai bine să pierd eu } decât să-mi bage strâmbe

2. Mai bine să-i bag eu strâmbe decât el mie
Mai bine să-i bag strâmbe decât să-i sparg capul etc.

În cadrul teoriei preferințelor opțiunea are loc doar în cadrul categoriilor ABC (psihologia, sociologia și axiologia) nu și în D, care reprezintă filosofia, adică gândurile omului cu privire la el și la lume și unde lipsesc interesele [6].

Idiotismul *a băga cuiva o strâmbă (e)* nu este destul de pertinent pentru a arăta o anumită vârstă socioculturală românească. L-am preferat pentru larga lui circulație. Alta este situația cu expresiile frazeologice de tipul: *a-și bate (singur) cuie-n talpă; a intra în priză; a o lua pe ulei; a fi ca-n filme; a o da în bară* etc. De exemplu, primul idiotism nu putea să apară înaintea confecționării încălțămintei cu talpă. Astfel se poate fixa limita maximă în timpul istoric când a fost selectat acest idiotism. În schimb, ultimele patru la care mai putem adăuga altele cu conținut evident tehnic: *a se băga pe fir; a-i cădea fisa* sunt de dată relativ recentă, după cum ușor se poate observa.

Privitor la schemele logice ce pot fi umplute cu astfel de conținut, am exemplificat numai cu cele trei structuri primare: implicația, nonimplicația

[6] D. Stanciu, *Paremic Universalia*, în „Cahiers roumains d'études littéraires", nr. 1/1984, p. 79—84.

https://biblioteca-digitala.ro

și incompatibilitatea, precum, și cu cele două scheme din cadrul teoriei preferinței. Operațiunea se poate extinde și asupra structurilor logice complexe cu unele mici amendări. În cazul structurilor construite cu operatorul asimetric „⊃", antecedentul trebuie să fie astfel alcătuit, încât să elimine ambiguitățile (v, w). Mai exact, antecedentul unei implicații din cadrul structurilor paremice poate fi tot o implicație (P ⊃ Q), o incompatibilitate (P/Q) sau o conjuncție (P&Q), dar nici o dată antecedentul nu poate fi o disjuncție sau o nonimplicație. Explicația constă în faptul că disjuncția este ambiguă ca atare, iar nonimplicația trimite tot la o disjuncție sub forma complementarității (terțului exclus). Deci toate observațiile pe care le-am făcut până acum privesc structurile paremice la pragul inferior al acestora, prag care separă paremiile de nonparemii din perspectivă descendentă, adică de la expresie spre cuvânt în sensul în care a făcut-o și G. L. Permjakov. Pragul superior al structurilor paremice nu l-a mai putut stabili cu aparatul formal empiric cu care a lucrat, ci numai l-a indicat. În studiul de față aparatul formal folosit permite construcții explicite deschise practic la nesfârșit. Se înțelege că am apelat tot la logica gândirii naturale a lui Piaget.

Pornind de la exemplul construit (P ⊃ Q): *(Dacă) i-a băgat o strâmbă, (atunci) iese cu păruială*, se poate merge mai departe încercând un lanț de implicații făcut din două și chiar trei trepte: *Dacă (dacă) i-a băgat o strâmbă, (atunci) și iese cu păruială, atunci se-ncurcă toate*, simbolizat $[(P \supset Q) \cdot \supset \cdot R]$. Se poate construi și o structură în care implicația de gradul doi să fie negată: $[\overline{(P \supset Q) \supset \cdot R}] \equiv [(P \supset Q) \,\&\, \overline{R}]$ ≡ *Chiar dacă (dacă) i-a băgat o strâmbă, (atunci) iese cu păruială, totuși nu se-ncurcă toate* sau unde $\overline{R}$ = *nu se-ncurcă toate*, ≡ *nu moare nimeni* etc.

Este important de reținut că această formă structurală cu mai multe trepte constituie granița, punctul de trecere *dincolo de proverb*, spre macrostructuri, deoarece a doua și se înțelege a treia ș.a.m.d. implicație, fie sub forma afirmației, fie sub forma negației introduce *anecdoticul*, nu din cauza suitei de implicații propriu-zise, adică de functori diadici asimetrici, ci din cauza conținutului cu care sunt umplute variabilele propoziționale P.Q.R., conținuturi care trebuie să fie diferite, pe de o parte, și să decurgă unele din altele, pe de altă parte. Ori această dublă condiție readuce formalul în planul *concretului*, *cauzalului*, și prin aceasta ideea de *succesiune* care este operatorul fundamental al *anecdoticului*. Totuși numai această observație pare să nu fie convingătoare. De aceea o vom completa cu rigoarea formulelor. Toate structurile de tipul: P & Q, P/Q, P & $\overline{Q}$ introduse într-o suită de implicații exact pe locul antecedentului blochează tranzitivitatea nu pentru că sunt simetrice — simetrice sunt și trilema (v) și dilema (w) — ci pentru că sunt fie particulare (afirmativă sau negativă), fie universal negativă. Prin blocarea tanzitivității din cadrul structurilor formale: [(P & Q) ⊃ R]; [(P/Q) ⊃ R]; [(P & $\overline{Q}$) ⊃ R] nu mai poate rezulta schema $[(P \supset Q) \cdot \supset \cdot R]$ sau $[(P \supset Q) \,\&\, \overline{R}]$ în care, chiar dacă sunt umplute cu conținut diferit variabilele propoziționale P, Q, R, totuși nu mai rezultă succesiunea (în planul concretului), care să fundamenteze anecdoticul:

* (Dacă) [i-a băgat o strâmbă și iese cu păruială], (atunci) se-ncurcă toate.
* Dacă [Nu se poate (i-a băgat o strâmbă și iese cu păruială)], atunci se-ncurcă toate.

https://biblioteca-digitala.ro

* Dacă [chiar dacă i-a băgat o strâmbă, (totuși) nu iese cu păruială], atunci se-ncurcă toate.

* Chiar dacă (i-a băgat o strâmbă și iese cu păruială, totuși nu se-ncurcă toate.

* Chiar dacă [nu se poate (i-a băgat o strâmbă și iese cu păruială)], totuși nu se-ncurcă toate.

* Chiar dacă [chiar dacă i-a băgat o strâmbă, (totuși) nu iese cu păruială], totuși nu se-ncurcă toate.

Determinarea operatorie a structurilor logice limită care generează anecdoticul este tot așa de importantă ca și stabilirea structurilor logice limită care determină proverbele. Cu aceasta însă se depășește structura idiomatică (nume pentru un obiect sau un concept) spre a determina proverbul, iar cu cea dintâi se părăsește proverbul propriu-zis (nume pentru o structură de situație) pentru a se ajunge la structurile cu substanță anecdotică, din care vor putea fi generate toate speciile folclorice lungi. În felul acesta am demonstrat și pe calea reversibilității că proverbul se află în centrul creațiilor folclorice.

★

Tout en continuant la présentation du système parémique constructiviste, l'auteur prend pour point de départ les idiotismes pour aboutir à la construction des proverbes. On met à profit les schémas de la pensée, tels qu'ils sont présentés dans la *La logique de la pensée naturelle* par Piaget. Cette demonstration sert à prouver la reversibilité du système, puisqu'il est à même de rendre compte du *possible* et non pas seulement de l'actuel.

Ce qui rapproche les expressions idiomatiques — qui renvoient à la lexicologie — et les proverbes — qui renvoient à la parémiologie — c'est le fait d'appartenir aux clichés de la langue. C'est Permjakov qui, le premier, a mis en évidence leur nature commune. Et, ce qui plus est, les deux domaines (parémiologie et lexicologie) se retrouvent dans la *latice booléenne*, qui est à la base du calcul avec des propositions.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

SABIN DRĂGOI

și credința sa în forța culturii populare

VASILE VASILE

La timpul realizării celebrei anchete întreprinsă de revista *Muzica* și având ca temă viitorul acestei arte în strânsă dependență de creația noastră populară, Sabin Drăgoi nu reprezenta un nume care să figureze pe o posibilă listă a celor ce urmau să-și exprime părerile în numele generației aflate la crepuscul sau al celei în plină afirmare. Avea doar 25 de ani și doar în anii următori va atrage atenția juriului concursului de creație inițiat, finanțat și patronat de George Enescu, obținând în 1922 premiul al II-lea pentru *Cvartetul de coarde* și apoi, în 1928, premiul I pentru *Divertismentul rustic*. Dar la fel ca alți muzicieni ai generației sale (Constantin Brăiloiu, George Breazul) și care se pregăteau pentru marile confruntări ce vor urma, se avântă și el în polemică, având una din intervențiile — este drept, puțin întârziate — cu o viziune din cele mai realiste, formulând idei îndrăznețe privind statutul și viitorul muzicii românești și, îndeosebi, al celei bazate pe cântecul popular.

Într-o prezentare amplă a acestei polemici [1] am arătat că cei solicitați în mod expres în această anchetă erau în primul rând simfoniștii în curs de afirmare și care se apropiau cu tot mai multă convingere de melosul popular românesc: Alexandru Zirra, Dimitrie Cuclin și, parțial, Alfred Alessandrescu. Redacția precizează, la declanșarea anchetei, că s-a adresat „unui număr din cei mai de vază muzicieni ai noștri precum și la o seamă de personalități a căror activitate e strâns legată de tânăra noastră mișcare muzicală" [2]. Trebuie precizate și cele două întrebări cheie ale anchetei și care vor fi avute în vedere și de Sabin Drăgoi: care este viitorul muzicii românești și „dacă credeți că muzica noastră populară ar putea servi dezvoltării unui gen muzical superior" [3].

Răspunsurile vin în funcție de orientarea preponderent universalistă a unor muzicieni, creatori sau teoreticieni, care-și exprimă scepticismul în privința rezultatelor cununării melodicii populare cu formele occidentale (Alfred Alessandrescu, Ion Nonna Otescu), mergând până la negarea existenței unei muzici populare românești — pe de o parte, de cealaltă parte fiind cea profund națională, cu precizarea că această marcă nu este rezultatul automat al apartenenței naționale a compozitorilor — cum cred unii —, ci depinde de ancorarea solidă în specificul național și în viziunea caracte-

[1] Vasile Vasile, *Polemici celebre în muzica românească*, studiu achiziționat de Uniunea Compozitorilor și Muzicologilor și propus pentru tipărire.

[2] *Muzica românească*, în: „Muzica", București, An II, nr. 3, ianuarie 1920, p. 97.

[3] Idem, ibidem.

https://biblioteca-digitala.ro

ristică a poporului, definită excepțional, peste două decenii, de Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței* (1943).

Interesant rămâne faptul că cei mai mulți dintre cei care susțin personalitatea muzicii românești au intervenții mai târzii. Între aceștia, după Mihail Jora, se înregistrează cea a lui Sabin Drăgoi, aflat la Praga, la Conservatorul de Stat, ca elev al lui Viteslav Novák. Sigur că părerile sale erau în concordanță cu cele exprimate de Alexandru Zirra, cu care studiase armonia, la Iași. Dar ele aprofundează unele aspecte ale problematicii. Convingerea sa este exprimată franc și direct: „muzica românească este muzica poporului, neschimbată de influențele orașelor și de elemente străine, creație a sufletului poporului nostru inspirată de sentimente de durere, veselie și evlavie față de frumusețile naturii" [4]. Autorul cunoscutului strigăt de alarmă pentru salvarea creației populare *„Ne civilizăm! Ajutor!"* crede că în fapt compozitorii trebuie să redea prin muzica lor ceea ce este mai reprezentativ în spiritualitatea poporului lor. Aici este „izvorul originalității și personalității artistului creator".

Judecat în contextul polemicii, prezentat sumar mai sus, crezul lui Sabin Drăgoi pare printre cele mai îndrăznețe pentru epocă și mai ferme, apropiindu-se foarte mult de cel al profesorului său ieșean, cel care afirma, în total dezacord chiar cu afirmațiile atribuite lui George Enescu: „avem o muzică populară veche, necunoscută de noi înșine, deci nevalorată (...) cu o culoare a ei distinctă filtrată prin sufletul naționalității noastre" [5]. Continuând ideea lui Nicu Caravia, despre atentatul inconștient al lăutarilor la specificul muzicii noastre populare, Sabin Drăgoi crede că acest amestec a fost un „dezastru (...); numai grație muzicalității înnăscute a poporului nostru nu au reușit să ne denatureze muzica. Ei au introdus elemente străine și îndeosebi slave și orientale de prin țările unde au vagabondat până ce au sosit la noi".

Autorul *Năpastei* și al *Divertismentului rustic* (ce se vor naște în același deceniu) sfătuiește mai ales pe muzicienii români „să se ferească de a lua această muzică drept românească" [6].

Pentru depășirea acestui stadiu de necunoaștere a muzicii „adevărat românești" și „lipsa de năzuință și perseverență pentru a o căuta și a o aduce la lumină", trebuie eliminată „piedica principală a dezvoltării ei". Asociindu-se în ideile de propășire a muzicii românești cu marii etnomuzicologi Constantin Brăiloiu și George Breazul — viitorii fondatori ai celor două *Arhive* ale Ministerului Cultelor și Artelor (1927) și ai Societății Compozitorilor Români (1928), Sabin Drăgoi susține necesitatea devansării fazei inferioare de valorificare a melodiei populare doar în formele rapsodice, optând pentru cele complexe, prin care muzica românească își poate proba pe deplin originalitatea și potențialul autentic.

Dacă acesta este crezul artistic al tânărului de numai 25 de ani, aflat în marele centru muzical european, să urmărim în continuare felul cum și-a respectat prevederile lui.

[4] Sabin Drăgoi, *Asupra muzicii românești*, în „Muzica", Timișoara, An III, nr. 12, decembrie 1921, p. 220.

[5] Alexandru Zirra, *Muzica românească*, în „Muzica", București, An II, nr. 3, ianuarie 1920, p. 101.

[6] Sabin Drăgoi, *Art. cit.*, p. 219.

https://biblioteca-digitala.ro

Ni se pare că cea mai elocventă realizare practică o reprezintă drama muzicală populară *Năpasta* și *Divertismentul rustic*. Compozitorul statuează prin aceste lucrări adevărate pietre de hotar ale muzicii românești, dorința sa de a-și susține în practică ideile enunțate în noiembrie 1921. Ce dovadă mai clară trebuie căutată, decât cea a concordanței sintezei muzicii populare, teoretizată în articolul citat și realizată desăvârșit în lucrarea simfonică? Pornind de la clasificarea tezaurului muzicii populare românești, făcută de Béla Bartók și menționată în materialul teoretic ce-i precede creația cu șapte ani, compozitorul demonstrează marele potențial al spiritualității populare într-o formă ce se dovedea cea mai adecvată unui așa înalt ideal artistic. *Divertismentul rustic* reunește, în cele cinci părți componente, cele cinci categorii esențiale de repertorii, sesizate de Bartók, dar completate cu unele descoperite de însuși Drăgoi și care-i permit extinderea sintezei nu numai din punctul de vedere al genurilor ei și spre valorificarea diversității ritmice și intonaționale. De aceea, genurilor din clasificarea bartokiană li se adaugă altele, împreună cu care formează o complementaritate exemplară și o diversitate echivalând cu prima mare deschidere spre vastul orizont folcloric: colindei i se adaugă cântecul de stea — partea I; melodia instrumentală de joc este dublată de un cântec liric — partea a II-a; bocetul vocal este însoțit de cel instrumental — partea a III-a; melodia instrumentală de joc își poate asocia cântecul de joc — partea a IV-a; cântecul nupțial cu caracter ritualic își are complementar cântecul de joc aparținând aceluiași ritual nupțial. Este astfel reeditată schema din articolul anului 1921, care cuprinde „comoara muzicei noastre (...) aptă la orice dezvoltare și pentru orice formă" [7] și pe care o consideră superioară muzicii tradiționale a popoarelor apusene. Exemplul avut în vedere este *Symphonie sur un chant montagnard* a lui Vincent d'Indy.

Construcția lucrării, apreciată de însuși Enescu, „soarele muzicii românești", îi confirmă pledoaria pentru „adunarea și selectarea conștientă (profesională vroia probabil să spună) a tuturor melodiilor românești de pretutindeni (...) cu controlul și încurajarea" celor responsabili de destinele artei românești [8]. Faptul dovedește împletirea în cea mai armonioasă formă a teoriei cu practica și se va repeta în drama muzicală *Năpasta*. Nu intrăm aici în detaliile care fac obiectul unui studiu în curs de apariție într-un număr viitor [9], dar precizăm că din cele 12 citate folclorice intrate în țesătura dramatică a *Năpastei*, doar unul este un bocet și altul aparține genului muzical-coregrafic, restul de 10 fiind colinde extrase din ceea ce va deveni, în deceniul următor, impunătorul volum de *303 Colinde*. Probabil și aceste elemente sunt luate în calcul de George Breazul, care vede în drama muzicală a confratelui său întru ale artei „o operă de demonstrație culturală". O cercetare mai atentă a partiturii relevă legături mult mai complexe ale dramei muzicale în trei acte pe un libret propriu, după piesa omonimă a lui Caragiale și cele *303 Colinde*, tipărite (cu texte și melodii) în 1931 și elogiate de Amedée Gastoué, care găsea asemănări ale unor formule melodice ale colindelor românești cu cele din antifoanele gregoriene și din cantilenele provensale, încercând să explice similitudinile și apropierile pe baza unor relații dintre po-

[7] Idem, p. 220.
[8] Idem, p. 222.
[9] Vasile Vasile, *Colinda și valențele ei teatrale*, studiu ce urmează să apară într-un număr viitor al *Revistei de Etnografie și Folclor*.

https://biblioteca-digitala.ro

porul italian și cel român încă din perioada primelor secole ale creștinismului și mai ales pe baza comunității latine.

Debutul teoretic al muzicianului ilustrează vocația sa de ctitor. Încercăm în cele ce urmează nu numai o demonstrație a fidelității creatorului față de crezul artistic formulat, demonstrație începută în rândurile de mai sus, ci și o creionare a principalelor ctitorii ale eminentului muzician, în atmosfera comemorării a 25 de ani de la trecerea sa în eternitate și a deschiderii centenarului nașterii:

1. Folcloristul rămâne fidel ideilor de descoperire, tezaurizare și valorificare a creației populare în culegeri ce pot servi și astăzi de modele de cercetare monografică a unui gen, *303 Colinde*, sau a unei zone, *122 Melodii populare din Valea Almăjului* și chiar a unei localități — *Monografia muzicală a comunei Belint:*

2. Folcloristul își dă mâna cu teoreticianul și cu compozitorul în memorabile studii: *Contribuții la cunoașterea și aprecierea adevărată a muzicii românești* — 1938, *Cum am învățat și folosit limba muzicală românească* — 1959, *Simetrie și asimetrie în cântecul popular românesc* — 1960, *Aspecte ale relației dintre caracterul universal și național în muzică* — 1966, *Armonizarea cântecului popular românesc* — 1969;

3. Pedagogul Sabin Drăgoi se asociază cu George Breazul — așa cum am arătat în mod detaliat, recent [10] — pentru realizarea unui nou concept de educație muzicală, concretizat în cele patru manuale pentru școala secundară, reeditate aproape anual din 1931 până în 1947, când au fost înlocuite din motive politice și ideologice;

4. Autorul de manuale școlare și teoreticianul armonizării cântecului popular este dublat de îndrumătorul multor generații de muzicieni, ca profesor de armonie, contrapunct și compoziție al Conservatorului municipal din Timișoara, al Conservatorului din Cluj, al Institutului de artă din Timișoara și în ultima parte a vieții — al Conservatorului din București;

5. Creatorul și-a pus semnătura pe opere de referință ale istoriei muzicii românești, încununate cu premii și distincții notabile. Adăugăm celor din cadrul concursului „George Enescu", pe cel al Academiei Române — 1932, Marele Premiu „Năsturel" al Academiei Române — 1933, premiul de compoziție „Cremer" — 1935. Lista începută cu cele două monumentale lucrări amintite trebuie continuată cu lucrările cu tematică religioasă: misterul *Constantin Brâncoveanu* — 1929, după *Acatistul Sf. Dimitrie Basarabov, Liturghia în mi minor pentru cor bărbătesc* — 1926, *Liturghia solemnă în Fa major*, pentru cor mixt, *Recviemul românesc* pentru cor de copii, femei, bărbați și mixt — 1943; apoi cu operele: *Kir Ianulea* — 1937, după același Caragiale, opera istorică *Horia* — 1945, opera comică pentru copii *Păcală* — 1956; cu lucrările vocal-simfonice: cantata pentru cor mixt și orchestră *Slăvită lumină* — 1927, poemul pentru cor mixt și orchestră *Povestea neamului* — 1936 și cu cele simfonice: *Divertisment sacru pentru orchestră de cameră* —*1933, Concert pentru pian și orchestră* — 1941, *Rapsodia bănățeană „Dorica"* — 1942, suita *Petrecere populară* — 1950, *Concert pentru taragot și orchestră* — 1953. Paralel cu modalitățile de factură cultă de valorificare a creației populare se înregistrează și cele pentru orchestre populare: *Potpuriu moldovenesc* —

[10] Vasile, Vasile, *Evoluția conceptului de educație muzicală în România*, teză de doctorat, București, 1992.

https://biblioteca-digitala.ro

1951, *Două dansuri din Bihor* — 1952, *Tăt Banatu-i fruncea* — 1954, *Suita făgărășană* — 1954. În aceeași calitate de creator, el convertește melodica populară în aranjamente instrumentale și camerale, acele binecunoscute cântece populare pentru pian, unele intrate și în repertoriile celor mai mici pianiști. Apogeul acestor miniaturi se numește *50 Colinde* pentru pian și *30 Colinde* alese. În muzica corală Sabin Drăgoi a lansat piese de mare vibrație și popularitate: *Idilă bihoreană, Trandafir de pe răzoare, Bănățeana, Junelui bun, Așa-mi zic babele-n sat, Maica sfânt-a lui Isus* etc.

6. Am lăsat la sfârșit ctitoriile instituționale ale lui Sabin Drăgoi. Ele se numesc Conservatorul municipal din Timișoara, al cărui director a fost timp de aproape două decenii, Conservatorul Cluj-Timișoara, Opera Română Cluj-Timișoara, al căror director a fost în anii grei ai războiului, Institutul de Folclor din București, ale cărui destine le-a condus timp de 14 ani (1950—1964). De altfel această ctitorie destinată studierii spiritualității populare a fost preconizată de folclorist încă în crezul său din 1921, când afirma necesitatea adunării tuturor melodiilor românești „sub egida unei comisii de muzicanți aleși". Prin intermediul acestei forme instituționalizate ca și prin cea numită Societatea Compozitorilor Români, dar mai ales prin creația pe care și-a pus semnătura, Drăgoi crede în realizarea acelei concordii „cu scopul ferm și nestrămutat pentru cultivarea și dezvoltarea muzicii exclusiv românești".

Considerat de Tudor Arghezi ca „ivit fără autorizație și căzut ca din cer", „iar de George Breazul muzicianul fără vârstă și fără odihnă, Sabin Drăgoi va urca sistematic treptele afirmării naționale și internaționale. Recunoașterea meritelor sale profesionale a venit mai întâi din partea Academiei Române, care, în 1953, l-a numit printre membrii ei corespondenți. În 1961 înalta instituție engleză *The International Folk Council* din Londra îl numără printre membrii săi în comitetul executiv. Timp de aproape 10 ani a fost vicepreședintele Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România, primii ani fiind din perioada războiului.

Numele lui Sabin Drăgoi s-a înscris la loc de cinste nu numai în cartea neamului și a culturii noastre, dar și în mari enciclopedii muzicale, spectacologice și cinematografice europene: *Enciclopedia dello spettacolo*, Roma, 1957, *The International Cyclopedia of Music and Musicians*, New York, 1958, *Enciclopédia de la musique*, Paris, 1958, *Film-Lexicon degli autori e delle opere*, Roma 1958—1959, *Leksykon Kompozitorow XX vieku*, Krakovia, 1963, *Enciclopedia della musica*, Milano, 1964, *Zenei Lexicon*, Budapest, 1965, *Musikî lexicon*, Leipzig, 1966, *La Musica Dizionario*, Torino, 1968.

Din păcate anii de după dispariția muzicianului (1968) nu ne dau dreptul să ne credem prea generoși cu toate aceste ctitorii culturale. Creația lui a fost ignorată în cea mai mare parte, ceea ce face ca tânăra generație să se afle în fața unui muzician necunoscut sau redus doar la miniaturile pentru pian, intrate în educația din școlile primare de muzică. Premierele unora din operele lui se îndepărtează treptat în timp, iar o operă, ca cea închinată eroului anului 1785 *(Horia)* și pentru crearea căreia apela la Lucian Blaga, nici nu a văzut lumina rampei, la acestea contribuind și elementele religioase utilizate în ea. Primele audiții ale unor lucrări reprezentative pentru spiritualitatea românească sunt și ele situate dincolo de pragul războiului: *Constantin Brâncoveanu, Liturghia solemnă*, iar unele lucrări nici n-au fost ascultate vreodată: *Divertisment sacru, Recviem românesc, Concert pen-*

https://biblioteca-digitala.ro

tru pian și orchestră. Antologia premiată de Academia Română, *303 Colinde*, a trecut prin mai multe planuri editoriale dar nu a ajuns la public, iar excepționala monografie, dedicată de Nicolae Rădulescu în urmă cu aproape un sfet de secol, se cere și ea reeditată.

Să sperăm că atmosfera centenarului nașterii ne va aminti de acest mare ctitor de cultură românească și de ctitoriile sale și la Opera Națională vom putea revedea *Năpasta*, una dintre cele mai reprezentative lucrări vocal-dramatice românești, iar la Cluj va prinde viață figura lui Horia în viziunea compozitorului bănățean (având în vedere faptul că cealaltă viziune care a atras atenția ansamblului liric clujean aparține năsăudeanului Nicolae Bretan). De asemenea, sperăm în reeditarea măcar parțială a operei sale, a studiilor de folclor și de muzicologie, necesare atât școlii contemporane de compoziție cât și celei de etnomuzicologie. Ar merita ca forurile vieții religioase și cele ale vieții artistice să-și dea mâna pentru (re)punerea în circuitul interpretativ, în climatul sanctificării marelui martir valah, a misterului Constantin Brâncoveanu, dedicat de Sabin Drăgoi, pe libretul lui Sandu Tudor, ajuns monahul Daniel și dispărut în temnițele totalitarismului pentru credința sa netăgăduită. Să visăm la un nou Gheorghe Folescu, arhiereul care rememora scene din *Acatistul Sf. Dimitrie cel Nou Basarabov?*

Anul 1994 ar fi putut astfel constitui momentul unei cvadruple ofrande artistice, culturale și creștine, dedicată sfântului ocrotitor al Capitalei și al țării, sfântului martir Constantin Brâncoveanu și coconilor lui, mucenicului Daniel — libretistul misterului — și centenarului nașterii autorului minunatei muzici ce îmbină elemente de psalmodie bizantină cu cele din colindele ardelenești și bănățene — Sabin Drăgoi.

https://biblioteca-digitala.ro

ALEXANDRINA ISTRĂTESCU-TZUREA, ÎN LUMINA UNOR DOCUMENTE INEDITE SAU MAI PUȚIN CUNOSCUTE[1]

ALEXANDRU DOBRE

Numai întâmplarea face ca, în această sesiune de comunicări, să fie evocate numele și contribuția la dezvoltarea folcloristicii românești a activității și operei a două dintre personalitățile ce s-au distins în perioada interbelică prin culegeri de materiale de certă valoare științifică, potrivit unei metodologii care, la vremea aceea, avea să revoluționeze folcloristica, s-o orienteze pe un făgaș nou, valabil și utilizat până în zilele noastre. Ne-am referit, cum ușor se poate deduce, la comunicarea distinsului nostru profesor I. C. Chițimia despre V. Vârcol[2] și apoi la comunicarea de față despre Alexandrina Istrătescu-Tzurea, ambii foști elevi și discipoli ai lui Ovid Densusianu, ambii prea puțin cunoscuți, deși, așa cum deja am văzut și cum, sperăm, se va vedea în continuare, au avut o activitate și o operă de o valoare științifică incontestabilă pentru care meritau mai multă atenție din partea noastră și a celor ce ne-au precedat.

Această întâmplare își are o dublă semnificație: pe deoparte este menită să releve meritele celor doi culegători, să atragă atenția asupra unui material prețios, cules la fața locului, după o metodologie riguros științifică, modernă, și să-l repună în circuit; pe de altă parte, să aducă luminile necesare asupra școlii Ovidiu Densusianu, un curent ce a dominat și s-a impus în folcloristica noastră, nu numai prin ideile și activitățile concrete de culegere ale profesorului, ci și prin activitatea conștiincioasă și efectivă a unui grup numeros și înalt calificat de discipoli care, executând întocmai recomandările maestrului, au conferit acestui grup caracterul de adevărată școală, cu tot ceea ce presupune această pretențioasă noțiune — cu virtuțile și sensurile ei primor-

[1] Comunicare prezentată în ședința publică cu tema: *Contribuții la istoria folcloristicii și etnografiei românești* (II), organizată de Comisia de Folclor a Academiei Române, la data de 15 decembrie 1989, în sala Prezidiului Academiei. În programul tipărit al manifestării, comunicarea noastră avea titlul: *Alexandrina Istrătescu-Tzurea, un nume mai puțin cunoscut în folcloristica românească*. Vezi și Ion T. Alexandru, *Ședința publică de comunicări a Comisiei de Folclor*, în REF, 35 (1990), nr. 1, p. 118—119, unde, în legătură cu această comunicare se apreciază că „a reușit să reabiliteze figura unuia dintre elevii reprezentativi ai școlii filologice a lui Ov. Densusianu. Cercetând atât documente revelatoare aflate în arhivele Academiei, cât și opera ca atare, inedită, a folcloristei (monografia aflată în manuscris *Argeșul dialectal și folcloristic)*, Al. Dobre, dă, în sfârșit, coordonatele întregii moșteniri științifice a folcloristei. A. Istrătescu-Tzurea a fost cunoscută și apreciată în mediul universitar și academic din perioada interbelică (edificator este referatul lui N. Cartojan asupra monografiei numite). Comunicându-ni-se părți scurte ale acestei lucrări, s-a subliniat implicit necesitatea publicării sale cât mai grabnice".

[2] I. C. Chițimia, Prof. *Vasile Vârcol — folclorist și dialectolog cu merite necunoscute.*

https://biblioteca-digitala.ro

diale clasice — impunând-o, prin numărul și calitatea materialului cules, în istoria folcloristicii naționale ca un moment de vârf.

Și dacă, la toate acestea, mai adăugăm faptul că, în una din precedentele sesiuni ale Comisiei noastre, profesorul Mihai Pop și lectorul universitar Nicolae Constantinescu, au consacrat două comunicări de elevată ținută și interes științific relevării noutății concepției lui Densusianu și a rolului său în saltul calitativ pe care folcloristica românească l-a făcut în primele decenii ale acestui veac, putem considera că am asistat și asistăm în continuare la un proces de mai adâncă înțelegere și cunoaștere a meritelor și rolului pe care Densusianu și cei adunați în jurul său l-au avut în dezvoltarea cercetărilor în domeniul culturii populare, la extinderea și contemporaneizarea actului de valorificare a acestei moșteniri, încă foarte departe de a se perima, de a-și pierde actualitatea și a deveni document de istorie a folcloristicii.

Am afirmat, și nu fără oarecare temei, în titlul comunicării noastre, că, deși, cu o activitate meritorie în peisajul folcloristicii naționale, numele Alexandrinei Istrătescu-Tzurea este mai puțin cunoscut în istoria folcloristicii românești.

Cauzele acestei prea grabnice și nedrepte treceri în anonimat a acestei conștiincioase și vrednice cercetătoare a culturii populare românești se datoresc, în primul rând, faptului că Alexandrina Istrătescu nu și-a adunat sub coperțile unui volum independent culegerile atât de prețioase publicate în revista „Grai și suflet". Ori, după cum este prea bine cunoscut — dar la fel de păgubitor — cercetătorii nu apelează, de regulă, decât la colecțiile publicate în volume.

Cel de al doilea motiv, de aceeași natură extrastiințifică, pentru care numele Alexandrinei Istrătescu-Tzurea este mai puțin cunoscut decât o merita, rezidă în faptul că principala ei operă, o lucrare monografică de un excepțional interes științific și metodologic, *Argeșul dialectal și folcloric*, a rămas în manuscris până în zilele noastre, revenindu-ne nouă cinstea de a-l semnala și a-l readuce în atenția specialiștilor și în circuitul științific.

Biografia Alexandrina Istrătescu-Tzurea este cât se poate de simplă, aproape liniară, fără elemente spectaculoase. Este biografia cercetătorului și a cadrului didactic din învățământul superior românesc: onest, conștiincios, cu simțul datoriei și al demnității, fără veleități, dar de o corectitudine și o modestie ce le face cinste. Este biografia comună a cărturarului pornit din clasele producătoare ale societății românești, cu posibilități materiale modeste, conștient că numai prin muncă și o riguroasă disciplină a vieții își poate atinge idealul care nici el nu este, de cele mai multe ori, dintre cele mai ambițioase.

Să ne reamintim și să reconstituim această biografie, în datele ei esențiale, pe baza elementelor pe care ni le furnizează Cornelia Sabina Stroescu, fosta colegă de generație, de facultate și de catedră a Alexandrinei Istrătescu,

https://biblioteca-digitala.ro

în *Dicționarul folcloriștilor*[3], cu completările din vol. II ale lui Iordan Datcu[4] lucrare de la care, o subliniem din nou, pornim aproape întotdeauna în investigațiile noastre, de orice natură ar fi ele. Acestea vor fi completate cu datele pe care le aduce excelentul editor, Liviu Onu în notele atât de riguros întocmite la ediția de *Scrisori* primite de Ovid Densusianu[5], note care se întemeiază pe faptele cunoscute din *Dicționarul folcloriștilor*, pe cele furnizate de familia folcloristei și pe propriile cercetări ale acestui exemplar editor. Vom adăuga câteva noi aspecte, e drept foarte puține, care ni s-au părut relevante pentru mai corecta creionare și mai omenească înțelegere a portretului și firului vieții distinsei folcloriste, date pe care le-am obținut prin bunăvoința doamnei Marina Roșca, fiica Alexandrinei Istrătescu-Tzurea. Îi aducem și pe această cale mulțumirile noastre călduroase pentru solicitudine și înțelegerea superioară a rosturilor interesului și investigațiilor noastre, nu întotdeauna comode.

Alexandrina Istrătescu s-a născut la 14/27 februarie 1901, la Vălenii de Munte, ca al 10-lea copil (4 băieți și 6 fete) al lui Andrei și al Anastasiei Istrătescu. Părinții, oameni gospodari în înțelesul frumos și deplin al cuvântului, practicând agricultura specifică zonei, s-au străduit să-și crească copiii în spiritul bunei cuviințe tradiționale, să le dea o educație pe măsura dorințelor și a posibilităților, să-i așeze după putință în rosturile lor. Din nefericire, se sting din viață destul de devreme: tatăl în 1923, mama în 1929, astfel că mezina Alexandrina, rămâne orfană, în grija fraților și a surorilor, la vârsta când ar fi avut mai multă nevoie de sfatul mamei, de sprijinul material și de grija părintească. Ar mai fi de adăugat, ca un element biografic ce nu se poate să fi rămas fără urmări, faptul că doi dintre frații Alexandrinei Istrătescu au căzut la datorie în războiul pentru întregirea neamului.

S-a căsătorit în 1935 cu Marin Eugen Țurea, născut în 1902, ofițer de carieră, bucureștean de origină, rănit în munții Tatra, rană pentru care a fost trecut în rezervă în 1946 și de pe urma căreia a avut de suferit până la moarte, survenită în 1973. Au avut, în 1936, un copil, o fată, Marina, aci de față[6], care-i păstrează cu pietatea cuvenită memoria și manuscrisele.

Numele după soț al Alexandrinei Istrătescu, pe care a început să-l folosească începând din 1935, adăugându-l numelui ei inițial de familie, apare grafiat în diverse chipuri. Socotim util să restituim adevărata față a lucrurilor. Soțul s-a numit, până la căsătorie Țurea, cu Ț. După căsătorie, de comun acord, ambii soți își grafiază numele cu *TZ*, Tzurea. Așa va semna de acum Alexandrina Istrătescu, Alexandrina Istrătescu-Tzurea, așa va fi trecută în certificatul de botez fiica lor, Marina. Grafierea cu *C*, Ciurea, care apare uneori la unii autori este greșită, reprodusă după auz sau forțat românizată. Deși nu era cazul.

[3] Sabina Cornelia Stroescu, *Alexandrina Istrătescu-Tzurea*, în Iordan Datcu, S. C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*. Cu o prefață de Ovidiu Bîrlea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 247—248.

[4] Iordan Datcu, *Dicționarul folcloriștilor*. II. *Folclorul muzical, coregrafic și literar românesc*. București, Editura Litera, 1983, p. 234. Precizează data și locul morții Alexandrinei Istrătescu-Tzurea: București, 24 iulie 1979.

[5] *Scrisori către Ovid Densusianu. Documente literare*, vol. II. Ediție îngrijită, introducere, note, tabel cronologic și indici de Liviu Onu, Ileana Vîrtosu și Maria Rafailă. Sub redacția lui Liviu Onu. București, Editura Minerva.

[6] La sesiunea științifică au fost invitați și au participat membrii în viață ai familiei folcloristei.

https://biblioteca-digitala.ro

Alexandrina Istrătescu își face școala primară la Văleni și Teișani, unde una dintre surori era învățătoare. Urmează apoi cursurile cunoscutului Liceu „Sfântul Petru și Pavel" din Ploiești pe care le absolvă în 1921, după care trece la Universitatea din București, luându-și licența în litere în 1925. Formată la școala lui Ovid Densusianu, pe care l-a avut profesor și îndrumător, Alexandrina Istrătescu a avut colegi distinși, cu nume de rezonanță în cultura română: Dan Simonescu, Emil Vârtosu, Ion Zamfirescu, Mihail Gregorian, ceea ce dă unele indicii asupra acestei generații și a celor ce au alcătuit-o.

Oprită asistentă, în 1926, la catedra de filologie romanică a Facultății de litere din București, devenind apoi lector în cadrul aceleiași catedre, Alexandrina Istrătescu face o specializare în Franța, în fonetica limbii franceze. Își trece doctoratul în iunie 1937 cu teza *Argeșul dialectal și folcloric* având în comisie nume celebre: Constantin Rădulescu-Motru, Ion-Aurel Candrea, Nicolae Cartojan, Ovid Densusianu și Alexandru Rosetti.

În 1951, în împrejurări și din motive cunoscute, Alexandrina Istrătescu-Țurea este trecută la Institutul Politehnic din București, catedra de limbi străine, unde predă limba franceză până în 1963 când se pensionează.

S-a stins din viață discret, împăcată cu sine, ca fiecare om care și-a făcut datoria față de societate și familie, acum 10 ani, la 24 iulie 1979, fiind înmormântată cu toată rânduiala și buna cuviință în cavoul familiei de la Cimitirul Bellu.

O comemorare săvârșită cu pioșenia obișnuită în astfel de situații[7] ne-a dat posibilitatea să reînodăm firul, rupt undeva, și să aflăm că atât de prețiosul manuscris despre *Argeșul dialectal și folcloric* există încă și este păstrat și conservat nu numai în mâini sigure, dar și în cea mai perfectă stare.

Potrivit tradiției și a regulii stabilite de Ovid Densusianu, care știm că atunci când era vorba de îndatoririle profesionale, de normele și metodologia științifică și de cercetare nu făcea nici o derogare, dar absolut nici una, colaboratorii și discipolii ce lucrau în cadrul catedrei sale sau al Institutului de filologie și folclor de la Universitate erau obligați să efectueze investigații complexe de teren pentru a culege material dialectal, cu aplicație la etnografie și folclor, potrivit normelor și directivelor stabilite în celebra sa lecție de deschidere, *Folclorul. Cum trebuie înțeles*, potrivit modelului stabilit prin lucrările sale aplicative: *Graiul din Țara Hațegului*.

Aceeași regulă impunea ca fiecare cercetător să își aleagă o anume zonă de investigație, astfel încât să se realizeze, în final, o cât mai largă cuprindere a teritoriului de limbă română.

În sfârșit, în același cadru se înscria și îndatorirea ca, după anchetele parțiale, toate sau aproape toate publicate în revista „Grai și suflet", colaboratorii să încerce sinteza, cuprinderea monografică a zonei și s-o tipărească separat, în volum.

În acest program complex, atât de riguros întocmit și urmărit, s-a integrat și Alexandrina Istrătescu. Primele anchete, două, le efectuează

[7] Cu totul întâmplător am descoperit la rubrica de publicitate a ziarului „România liberă" un anunț din partea familiei pentru parastasul de 10 ani de la moartea folcloristei ce urma să fie săvârșit la mormântul de la Cimitirul Bellu. Prin bunăvoința și efortul colegului Laurențiu Cucu, de la cancelaria Academiei, căruia îi aducem și de această dată mulțumirile noastre, am intrat astfel în legătură cu doamna Marina Roșca.

https://biblioteca-digitala.ro

în vacanțele anilor 1926 și 1927, în județul Prahova, județul natal, iar pe cea de a treia în vacanța anului 1928, în județul Argeș.

Rezultatele se materializează în trei ample culegeri dialectal-folclorice publicate în „Grai și suflet", volumele din anii 1927—1934: *Texte populare din județul Prahova*, *Epica populară din Argeș* și *Lirica populară din Argeș*[8]. „Selecționate după criterii fonologice și morfologice" arată Sabina Cornelia Stroescu, textele primei culegeri conțin „102 piese cu tematică diversă (aspecte din viața satului, credințe, superstiții, povești, snoave, descântece, vrăji, balade, doine, obiceiuri, amintiri din războiul din 1916—1918 etc.)". În legătură cu textele din Argeș, aceeași cercetătoare relevă „pertinente observații asupra corespondențelor dintre folclorul argeșean și ansamblul folclorului românesc, folclorul sud-dunărean și folclorul popoarelor romanice, precum și despre trăsăturile specifice ale folclorului argeșan, caracterizat prin încadrarea fondului liric cu motive epice și prin vioiciunea dialogului"[9].

De menționat că amintitele culegeri ale Alexandrinei Istrătescu au fost remarcate la vremea lor și recenzate favorabil de cunoscutul romanist Carlo Tagliavini și de C. D. Fortunescu[10]. În zilele noastre, cuvinte de apreciere la adresa culegerilor și observațiilor atât de judicioase ale Alexandrinei Istrătescu asupra fenomenelor cercetate are, între alții, Al. I. Amzulescu, a cărui profundă cunoaștere a terenului din zona studiată și a ansamblului creației populare lirice și epice românești îi dă autoritatea lucrului judecat cu toată competența și obiectivitatea necesară. „Perspectiva lăuntrică a fenomenelor și faptelor din orizontul limitat al zonei — apreciază Amzulescu vorbind despre balada populară din Muscel — se adâncește și se îmbogățește totodată, dacă nu se vor da uitării rezultatele unor culegeri și cercetări deosebit de valoroase, mai vechi, asupra cântecului epic, întreprinse în zonele imediat învecinate, între care un loc de cinste ocupă vechile culegeri de balade ale lui I. G. Bibicescu și Gh. Tulbure din zona Brașovului și Făgărașului, și mai ales cercetările, mai recente, ale Alexandrinei Istrătescu în Argeș"[11]. În același studiu, Al. I. Amzulescu face mai multe referiri la culegerile Alexandrinei Istrătescu constatând, de pildă, „observația foarte prețioasă", „rodnicele rezultate ale cercetărilor sale de teren" sau faptul că „a izbutit să culeagă din Argeș o formă mai dezvoltată a aceleiași versiuni"[12] etc.

O analiză mai în detaliu a culegerilor Alexandrinei Istrătescu-Tzurea, din Prahova și Argeș, ar releva în mod convingător valoarea științifică și artistică a materialului cules, varietatea lui deosebită, bogăția de informații de caracterul cel mai divers, unicitatea și originalitatea unor piese, aportul remarcabil la cunoașterea spiritualității populare a unei zone folclorice și etnografice până atunci aproape necunoscută.

[8] *Texte populare din județul Prahova*, în „Grai și suflet", III, p. 152—174, 344—380; IV, p. 108—136; *Epica populară din Argeș* în publicația citată, V, p. 264—299; *Lirica populară din Argeș*, în idem, VI, p. 1—40.

[9] Cornelia Sabina Stroescu, *lucr. cit.*, p. 247—248.

[10] Carlo Tagliavini, *Alex. Istrătescu: „Texte populare din jud. Prahova"*, în „Studi rumeni", Roma, vol. I—II (1927), p. 142, vol. III (1928), p. 119; C. D. Fortunescu, *Alex. Istrătescu-Tzurea: „Lirica populară din Argeș"*, în „Arhivele Olteniei", XIII (iul.-dec. 1934), nr. 71—75, p. 515.

[11] Al. I. Amzulescu, *Balada populară în Muscel*, în *Studii de folclor și literatură*, București, Editura pentru literatură, 1967, p. 261.

[12] Idem, p. 286, 306.

https://biblioteca-digitala.ro

Ele singure, aceste culegeri din Prahova și Argeș publicate în „Grai și suflet la care ne-am referit, sunt suficiente, considerăm noi, pentru a asigura distinsei folcloriste un loc de merit și de cinste în istoria disciplinei și a culturii noastre naționale.

Din fericire, Alexandrina Istrătescu-Tzurea nu și-a încheiat, cu aceste culegeri, activitatea pe terenul folcloristicii și al etnografiei. Așa cum deja aminteam, în iunie 1937, și-a susținut doctoratul cu o teză având ca subiect *Argeșul dialectal și folcloric*. Semnalat de Sabina Cornelia Stroescu, despre manuscris nu se mai știa nimic până în clipa în care, printr-o întâmplare, am reușit să-i dăm de urmă, asigurându-ne că se află în bună stare de conservare și că este păstrat cu respectul cuvenit de urmașii familiei. Nădăjduim ca, dacă împrejurările ne vor fi favorabile, să facilităm darea la lumină a acestei lucrări pe care Ovid Densusianu, așa cum vom vedea, o aprecia în termeni deosebit de elogioși.

De la bun început am dori să facem precizarea, pe care documentele ce le vom reproduce în continuare o vor confirma și întări, că teza de doctorat și manuscrisul propus Academiei spre publicare, ambele purtând același titlu, *Argeșul dialectal și folcloric*, nu sunt unul și același lucru, că teza a fost *doar „o parte" a lucrării prezentate Academiei*.

În momentul în care a pornit la întocmirea lucrării sale monografice, Alexandrina Istrătescu nu avea în față o bibliografie prea bogată. Era nesemnificativ chiar ceea ce se întreprinsese până atunci.

Când am pornit la lucru — mărturisește Alexandrina Istrătescu în *Prefața* lucrării (p. II) — cunoșteam pentru aspectul lui lingvistic cele câteva texte pe care I. A. Candrea, Ov. Densusianu, Th. D. Speranția le publicaseră în transcriere fonetică în *Graiul nostru* precum și ceea ce G. Weigand a dat la iveală pentru câteva localități (în revista institutului său) în Jahresbericht des rümanischen Institute, VII și VIII. Iar pentru folklor ceea ce dăduse în *Balade* C. N. Mateescu, ce răsleț apăruse în *Materialuri folkloristice* publicate de Tocilescu, cum și materialul din răspunsurile la chestionarul N. Densiușianu, păstrat în manuscris (nr. 4556) la Academia Română ca și cel al lui Odobescu (manuscris nr. 223).

De când am început a aduna material din Argeș a apărut, acum în urmă, privind sub aspectul geografico-istoric regiunea nord-vestică, *Țara Loviștei*, de I. Conea; pentru păstorit a strâns incidental câteva date pe care rar le-a interpretat exact în *Contribuțiuni la viața pastorală din Argeș și Muscel* (originea Ungurenilor), Mara N. Popp; iar o monografie redusă a dat preotul Nic. N. Iancu în *„Monografia comunei Bunești din jud. Argeș"*.

Iată deci stadiul — nu tocmai îmbucurător — al cercetărilor zonei la data când autoarea își începea demersul științific. Constatăm, de asemenea, cunoașterea aproape cvasitotală a bibliografiei de referință din domeniul dialectologiei, folcloristicii, etnografiei și geografiei. Scurtele aprecieri asupra lucrărilor apărute arată simțul critic al folcloristei, dispusă să preia după anume norme și reguli ceea ce era într-adevăr de valoare și interes.

Manuscrisul monografiei este alcătuit din patru caiete. În primele două caiete sunt: *Prefața, Introducerea, Graiul și Folklorul;* caietul al III-lea are 227 pagini, în care sunt consemnate CCCXXII texte : iar caietul al 4-lea, de 94 pagini pe 2 coloane, cuprinde glosarul, toponimie, onomastică.

Manuscrisul mai avea 4 *hărți:* aciră, anine, glavie, oclată ; un *Indice* de lucrări și de nume ; 36 de planșe cu *fotografii*.

https://biblioteca-digitala.ro

Menționând că Alexandrina Istrătescu a făcut anchete directe în 40 din cele 177 comune câte avea la acea vreme județul Argeș, îngăduiți-mi să prezint cuprinsul acestui manuscris din a cărui simplă lectură se va vedea care a fost concepția autoarei, cum erau gândite monografiile de acest caracter de către promotorii școlii Densusianu, ce anume materiale a cules Alexandrina Istrătescu:

„ • Prefața
• Introducere:
• *Considerațiuni generale: Aspect fizic al ținutlui, ceatza, drumuri, numele ținutului*, 1—, 10; *Satele*, 11—23; *Fântâni, troițe*, 28—30; *Locuința*, 30—38; *Hrană*, 38—41; *Ctitori* 41—43; *Sănătate*, 43—46; *Port*, 47—70; *Văpsit în casă*, 70—72; *Transportul pe cap*, 73—79; *Ocupațiunea locuitorilor, Agricultură, Exploatări forestiere*, 80—81; *Apicultură*, 81; *Pescuit*, 81—82; *Pomicultură*, 82—85; *Viticultură*, 85—86; *Olărit*, 87—88; *Păstorit*, 89—103;
• *GRAIUL*, 131—194;
• *Folklorul: Viața satului*, 195—199; *Legende etiologice*, 200—202; *Comori*, 203—204; *Considerațiuni generale asupra credințelor, riturilor, superstițiilor*, 204—214; *Semnul*, 214—217; *Pricolici*, 218—219; *Strigoi*, 220—221; *Vârcolaci*, 221; *Lunateci*, 222; *Iele*, 223—227; *Ursitoarele*, 227; *Diavol*, 228—239; *Spiriduși*, 230—231; *Stafia*, 231; *Ciuma*, 232; *Miază-noapte*, 232; *Zorilă*, 233; *Muma Pădurii*, 233; *Râsul pădurei*, 234; *Uriași*, 234; *Joimărița*, 235; *Ciurica*, 235—236; *Sfinții*, 236—243; *Păsări*, 243—249; *Vite*, 250—253; *Meteorologie*, 253—257; *Arbori*, 257—260; *Ierburi*, 260—263; *Ape*, 263; *Descântece*, 265—269; *Farmece*, 269—279; *Zile*, 279—281; *Posturi*, 281—282; *Epica populară din Argeș, publ. în „Grai și suflet"*, VI, 1—40.
• *Texte* 1—223
• *Glosar* 1—94

Gândindu-ne doar la faptul că acest material are deja o vechime de peste o jumătate de secol, că cele mai multe dintre componentele sale au ieșit din uz sau au fost cu totul pierdute, că, în sfârșit, au fost înregistrate cu un respect extraordinar pentru corectitudine și exactitate, vom avea de la bun început și fără nici o îndoială imaginea foarte clară a valorii de excepție a acestei lucrări.

Și tot în acest context trebuie să menționăm faptul, deosebit de important, că lucrarea Alexandrinei Istrătescu-Tzurea vine să întregească și să completeze seria lucrărilor monografice zonale preconizate de Ovid Densusianu în programul de cercetare al școlii sale. Reamintim că, în cadrul acestui program, au fost publicate până acum următoarele monografii: I.A. Candrea, *Graiul din Țara Oașului*, Buc., 1907. V. Vârcol, *Graiul din Vâlcea*, Buc., 1910· V. V. Haneș, *Din Țara Oltului*, Buc., 1921· T. Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului*, Buc., 1926; M. Georgescu-Tistu, *Folklor din județul Buzău*, Buc., 1928; I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, I, Buc., 1930; Idem, *Folclor din Râmnicul-Sărat*, Focșani, I, 1933; II, 1934; III, 1948.

Iată deci că Alexandrina Istrătescu-Tzurea își aduce o contribuție meritorie, de excepție chiar, nu numai la cunoașterea cuprinzătoare a unei zone, dar și la conturarea mai exactă a programului de largă respirație pe care l-a inițiat și pus în practică Ovid Densusianu și principalii săi colaboratori.

În încheierea comunicării noastre, bazându-ne pe binevoitoarea dumneavoastră îngăduință, rog să ne fie permis să apelăm la una din piesele de rezistență, după știința noastră necunoscută până acum, asupra însemnătății de excepție a monografiei realizată și elaborată de Alexandrina Istrătescu-Tzurea.

https://biblioteca-digitala.ro

Am socotit că nu ar fi lipsită de interes și utilitate științifică și practică darea la lumină a unor documente de arhivă inedite în legătură cu lucrarea Alexandrinei Istrătescu, cu încercările autoarei de a-și publica manuscrisul și aprecierile asupra acestei valoroase monografii, aparținând celor ce au avut posibilitatea să-l cunoască. Între aceștia din urmă s-au numărat Ovid Densusianu și Nicolae Cartojan.

La începutul lunii martie 1939, scrisoarea nu este datată, Alexandrina Istrătescu-Tzurea se adresează președintelui Academiei Române cu rugămintea de a-i facilita tipărirea manuscrisului în cadrul publicațiilor Academiei:

„Domnule Președinte,

În calitate de asistent universitar am onoarea a vă prezenta aci alăturat lucrarea mea intitulată *„Argeșul dialectal și folkloric"*, rugându-vă a o recomanda spre tipărire în publicațiile Academiei.

Ea a fost lucrată în metoda de specialitate preconizată de regretatul meu *profesor Ov. Densusianu* care a referat pentru o parte a ei ce s-a prezentat la doctorat arătând-o ca pe *„o cercetare temeinică"* într-o *„expunere de întinsă documentare"*, de *„o bogată informație"* cu *„pătrunzătoare analize și interesante observații"*.

Cum nu am mijloace de publicare — ce am scris până acum a apărut în revista „Grai și suflet" — vă rog respectos să binevoiți a înlesni posibilitatea utilizării acestui material ce-l închide de atâta vreme manuscrisul.

Primiți, vă rog, domnule Președinte, asigurarea respectului meu.

Alexandrina Istrătescu-Tzurea

Domnului Președinte al Academiei Române" [13].

La 15 martie 1939, C. Rădulescu-Motru, președintele Academiei Române, solicita punctul de vedere al Secțiunii literare. La 17 martie „Secția literară roagă pe d. prof. Cartojan să refere asupra lucrării". Rezoluția este semnată de Th. Capidan, C. Rădulescu-Motru, D. Caracostea, Mihail Sadoveanu și George Murnu. În aceeași zi cererea Alexandrinei Istrătescu-Tzurea este înregistrată la Academia Română cu nr. 1066.

Pe baza deciziei Secției literare, secretariatul Academiei trimite lui N. Cartojan, la 21 martie 1939, manuscrisul lucrării însoțit de următoarea scrisoare:

„Domnule Coleg,

În conformitate cu hotărârea Secțiunii Istorice (evident o greșeală pentru că, în fapt, era vorba de Secția literară — n.n.A.D.), luată în ședința de la 17 martie curent, avem onoare a vă ruga să binevoiți a cerceta și referi asupra lucrării doamnei Alexandrina Istrătescu-Zurea (sic!), cu titlul *„Argeșul dialectal și folkloric"*, al cărui manuscris vi-l trimitem alăturat.

Primiți, vă rugăm, Domnule Coleg, distinsele noastre salutări colegiale

Secretarul general
ss/ indescifrabil

Domniei Sale
Domnului N. Cartojan, membru corespondent al Academiei Române" [14].

[13] *Arhiva Academiei Române*, Dosar P. 4, 1939—1940, fila 70.

[14] *Idem*, fila 70v.

https://biblioteca-digitala.ro

Pe baza însărcinării primite, Nicolae Cartojan întocmește și depune la Academie — cu nr. 2219 din 6 mai 1939 — următoarea apreciere asupra manuscrisului Alexandrinei Istrătescu-Tzurea:

„A. Istrătescu-Tzurea, *Argeșul dialectal și folkloric.*

D-na A. Istrătescu Tzurea, asistentă la catedra de română de la Facultatea de litere din București, o distinsă elevă a regretatului profesor Ovid Densusianu, a început subt îndrumarea maestrului său, în 1928, o anchetă dialectală și folklorică asupra județului Argeș, pe care a terminat-o în 1935. D-sa a vizitat în răstimp de 7 ani aproape 40 de sate — multe din regiunea nordică; începând cu Curtea de Argeș, câteva din jurul Piteștilor și altele din regiunea deluroasă vestică. În aceste îndelungate călătorii prin toate cuprinsurile județului Argeș, d-na Istrătescu a adunat un bogat și prețios material linguistic și folkloric, cules mai ales de la elementul feminin care în Argeș, ca de altfel pretutindeni, este mai conservator.

Studiul începe, cum e firesc, cu descrierea ținutului din punct de vedere istoric, geografic și etnografic (locuința, portul, ocupațiunea) și se oprește pe larg asupra limbii, precizând pentru întâiași dată particularitățile graiului argeșan. Folklorul este studiat și el amănunțit, părțile privitoare la liricul și epicul popular prezintă caracterizări, analize și contribuții interesante. O colecție de peste 300 de texte redate în dialect, foarte variate ca cuprins, sunt menite să ilustreze fie particularități fonetice sau lexicale ale limbii, fie caracteristici ale vieții sociale locale, fie credințe și superstiții, fie în sfârșit frumusețea creațiunilor populare. Studiul ne dă astfel o prețioasă icoană a vieții sufletești actuale din Argeș și scoate în lumină multe aspecte interesante din punct de vedere linguistic.

Argeșul se diferențiază de graiul oltenesc, înglobându-se în zona dialectală din centrul Munteniei. Câteva particularități însă, care vădesc o influență ardeleană, atestă o imigrație de populație venită din părțile Făgărașului și ale Sibiului. Alt aspect interesant în studiul d-nei Istrătescu-Tzurea este descoperirea în Argeșul de azi a unor forme fonetice și lexicale pe care le găsim în textele coresiene, precum: *înțelegui; înțeleguș; delungat; huture* (ca v. română *uture* = cucuvea), *unchie* cu înțelesul de mătușe; *auș* cu înțelesul de bărbat.

Pentru interesul pe care-l prezintă această meritorie lucrare, sunt de părere ca ea să se publice sub auspiciile Academiei Române.

ss. **N. Cartojan**" [15]

Pe referatul, cum am văzut, favorabil al lui Nicolae Cartojan, George Murnu, secretarul Secției literare a Academiei Române, pune, la 19 mai 1939, următoarea rezoluție: „Nu se admite publicarea ei, fiind o lucrare de doctorat".

Această decizie este transmisă autoarei, la 19 iunie 1939, sub semnătura lui Alexandru Lapedatu, secretarul general al Academiei, prin următoarea adresă:

„Stimată Doamnă,

Avem onoarea a vă aduce la cunoștință că Secțiunea Literară a Academiei Române, deși a constatat că lucrarea dvs., despre „*Argeșul dialectal și folkloric*", este meritorie, nu a putut hotări totuși publicarea ei, de către Academie, regulamentul neîngăduindu-i să publice lucrări de doctorat, cum este cazul cu lucrarea dvs.

Vă rugăm să binevoiți a vă prezenta la Cancelaria Academiei, pentru a vă ridica manuscrisul lucrării.

Primiți, vă rugăm, Stimată Doamnă, încredințarea deosebitei noastre stime" [16].

În fața acestei decizii, Alexandrinei Istrătescu-Tzurea nu-i mai rămânea decât să-și retragă manuscrisul. Solicită totuși o favoare: aceea de a i se da

[15] *Arhiva Academiei Române*, Dosar P. 4, 1939—1940, filele 71—72.

[16] *Idem*, fila 73.

https://biblioteca-digitala.ro

și o copie după referatul lui Cartojan. Cererea este înregistrată la Academie cu nr. 2635, abia la 30 iunie 1939, dar, cum vom constata, demersul a fost întreprins cu câteva zile mai înainte.

„Domnule Președinte,

Cunoscând răspunsul din adresa cu n-rul 2219 din 19/VI, vă rog să binevoiți a dispune ca odată cu înapoerea manuscrisului lucrării să mi se elibereze și o copie după referatul asupra ei al domnului profesor N. Cartojan.

Primiți, vă rog, domnule Președinte, încredințarea stimei mele deosebite.

A. Istrătescu-Tzurea

Asistentă la Seminarul de filologie romanică
Str. Principatele Unite, 23"

Pe scrisoare sunt câteva adnotări și rezoluții:

„Am primit manuscrisul. A. Istrătescu-Tzurea. 28. VI. 1939"; „Rog a se da doamnei Istrătescu-Tzurea copia cerută de pe referatul meu. N. Cartojan"; „30 VI. 939. Se aprobă cererea și propunerea. Al. Lapedatu"; „Am primit copia cerută. 1. VII. 939. A. Istrătescu-Tzurea"[17].

Aceasta este istoria unui om, a unei vieți, a unei activități, a unui manuscris. Cinstindu-i, cu respectul cuvenit, memoria, aducem elogiul meritat muncii devotate și folositoare, contribuției de excepție la cunoașterea tezaurului spiritual al poporului român, la conservarea unui patrimoniu pe cale de dispariție. Darea la lumină a acestui manuscris, a întregii opere folcloristice și etnografice a celei ce a fost Alexandrina Istrătescu-Tzurea este o datorie elementară, un omagiu adus cercetătoarei, un semn de prețuire pentru creatorii și purtătorii acestui semn al identității noastre etnice.

Mulțumim tuturor celor care ne-au sprijinit în realizarea acestei evocări, vă mulțumim dvs. tuturor pentru atenție și înțelegerea binevoitoare cu care ne-ați urmărit.

[17] *Arhiva Academiei Române*, Dosar P. 4, 1939—1940, fila 74.

https://biblioteca-digitala.ro

UN FOLCLORIST: GHEORGHE I. PÂRNUȚĂ

MIHAIL M. ROBEA

Profesorul Gheorghe I. Pârnuță este un alt folclorist din acest secol ale cărui preocupări spirituale, ocolite de cercetarea științifică, au rămas ignorate.

Gheorghe I. Pârnuță a văzut lumina zilei la 31 mai 1915, într-o modestă familie de țărani moșneni din pitoreasca așezare Rucăr-Muscel[1] Rămânând orfan de tată, care a căzut eroic în primul război mondial, chiar în năprasnicile lupte de pe Mateiaș-Muscel, el cunoaște încă din fragedă copilărie duritățile vieții. Educat în spiritul cultului muncii, tenace și cutezător, el va reuși să învingă obstacolele și să urce serpentinele atât de abrupte ale afirmării și definirii personalității sale la nivelul omului de știință modern. În anii copilăriei, cunoaște și el, mai întâi prin mamă, bogăția și înțelepciunea creației populare. Intrând în perioada pregătirii școlare, urmează succesiv școala primară în satul natal și, la îndemnul învățătorului său, ca bursier, Școala Normală „Carol I" din Câmpulung-Muscel, pe care o absolvă în 1934[2].

Numit în învățământul primar, Gh. Pârnuță funcționează ca învățător timp de 14 ani la școli din județele Muscel și Ciuc. Însă, interesat să-și lărgească orizontul spiritual și să-și completeze studiile, absolvă ca „elev pregătit în particular" Liceul „Dinicu Golescu" din Câmpulung și apoi Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din București[3]. În continuare, printr-un nou efort, obține, în anul 1961, cu teza *Istoria învățământului și gândirii pedagogice din Țara Românească — secolele XVII—XIX*, titlul de doctor în pedagogie al aceleeași universități[4]. Devenit profesor de pedagogie, funcționează în această calitate la Liceul Pedagogic din Câmpulung (1948—1 950), unde anterior fusese pedagog (1943—1948)[5], la Școala de Bibliotecari din București și apoi la Institutul Pedagogic și Universitatea din Capitală[6]. Într-un timp, în paralel, funcționează și ca cercetător științific principal[7].

În cei 43 de ani ai întinsei sale cariere didactice în toate treptele de învățământ (14 ani în învățământul primar, 13 ani în cel secundar și 16 ani

[1] Anghel Manolache, *Activitate pedagogică bogată și valoroasă*, în „Revista de pedagogie", an. XXXIV, nr. 5, mai 1985, p. 61; *Enciclopedia istoriografiei românești*. București, Ed. științifică și enciclopedică, 1978, p. 257.

[2] N. Nicolescu, Al. Bunescu, Gh. Pârnuță, *Monografia Liceului pedagogic Câmpulung-Muscel, 1867—1968*. București, 1967, p. 220.

[3] Anghel Manolache, *op. cit.*, p. 61.

[4] *Ibidem*.

[5] N. Nicolescu, Al. Bunescu, Gh. Pârnuță, *op. cit.*, p. 168.

[6] Anghel Manolache, *op. cit.*, p. 61.

[7] *Ibidem*.

R.E.F., tom 39, nr. 5—6, p. 465—472, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

în cel universitar)[8], Gh. Pârnuță a desfășurat o amplă și susținută activitate de educare și de instruire a mai multor generații de elevi și de studenți. Toată această activitate a fost dublată de o alta, științifică, nu mai puțin întinsă și importantă. Desfășurată în două etape distincte, ea s-a concretizat în *preocupările folclorice* și în *cercetările de istoria culturii și a învățământului*.

În principiu, *activitatea folcloristică* a lui Gh. Pârnuță s-a configurat în anii 1933—1960. Ea constă îndeosebi din culegerea de texte folclorice și de informații etnografice. Unele din ideile sale despre folclor le întâlnim sintetizate în prefețele colecțiilor. Fiu al unei străvechi așezări românești, deținătoare a unui bogat tezaur folcloric, el prețuiește valorile populare, le socotește documente artistice majore ale existenței sociale și le consideră elemente apte în educarea tinerelor generații. „Prin această literatură — comoara cea mai de preț a poporului nostru — cunoaștem — sublinia el într-o prefață — tot zbuciumul, toată suferința, toată amărăciunea, dar și toată veselia acestui popor, viața lui însuși, simțirea și ființa lui"[9]. Ceva mai mult, concepea folclorul ca un element major în definirea identității unui popor și a culturii lui. „Specificul națiunii noastre românești — releva el cu alt prilej — aici îl găsim, în știința poporului ei, în folclor"[10]. Tocmai, din aceste considerente, prefața uneia dintre culegeri se deschide cu un patetic îndemn adresat colegilor și altor intelectuali de a culege „floare de floare" și a le strânge în „bughete" mai mari, relevând rezumativ: „Această creație a lui, de mare mândrie a neamului nostru, suntem datori s-o cunoaștem și s-o dăm la iveală"[11]. El însuși, la îndemnurile și încurajările prof. univ. P. Cancel și a consăteanului erudit Tache Băjan, a cules piese folclorice. Receptând exact semnificația multiplă a creațiilor populare, a căutat să le rețină într-un spirit modern, după o metodă științifică, identificând informatori talentați și transcriindu-le textele cu principalele lor particularități de grai, urmate de casetele cu datele biografice esențiale ale cântăreților și povestitorilor. Proza, încă nepublicată, a reținut-o, din cauza lipsei mijloacelor tehnice moderne de înregistrare, în spiritul metodei tradiționale — repovestirea narațiunii într-o formă lingvistică cât mai apropiată de exprimarea povestitorilor. Debutul său de culegător se produce în anul 1938, cu *Colindul de Crăciun*, publicat în revista „Izvorașul"[12].

Ca un tânăr intelectual puternic legat de satul natal și pasionat de trecutul lui istoric și de valorile sale culturale, Gh. Pârnuță a intenționat și a realizat două mari monografii despre Rucăr, una *folclorică* și alta *sociologică*, care reușesc să prezinte o imagine complexă și adâncă a așezării. Ambele lucrări erau aproape încheiate în anul 1939, într-o primă variantă. Pentru monografia folclorică, a cules intens producții populare, în special în perioada anilor 1924—1937, deseori de la oameni vârstnici, născuți în cursul secolului al XIX-lea. Din decembrie 1938, începe să publice câteva texte selecționate

[8] Șt. Trîmbaciu, *Contribuții bibliografice la scrierile lui Gh. Pârnuță*, în „Studii și comunicări", Muzeul Cîmpulung Muscel, vol. IV, p. 263.

[9] Gh. Pârnuță, *Flori de peste munți*. Poezii populare culese din Rucăr-Muscel, de... București, Editura Noastră, iunie 1939, p. 3.

[10] Idem, *De la frații noștri din Secuime*. Poezii populare și strigături culese din Făgețel-Ciuc. București, Editura Noastră, iunie 1939, p. 4—5.

[11] *Ibidem*, p. 4.

[12] Gh. Pârnuță, *Colind de Crăciun*, în „Izvorașul", an. XVII (1938), nr. 11—12, p. 411—412.

https://biblioteca-digitala.ro

(1 cântec, 1 colind, 1 descântec)[13] din culegerea sa pe care mereu o va amplifica cu noi piese reținute.

În anul următor, 1939, publică succesiv, la Editura Noastră din București, două colecții selecționate, relativ modeste ca întindere, dar artistic interesante.

Prima colecție de folclor, apărută în luna martie 1939, se numește *De la noi din Rucăr*. București, Editura Noastră, martie 1939. („Biblioteca Folclorului Român", 7)[14]. Cartea conține 22 de texte (7 colinde, 7 cântece și 8 descântece)[15], culese de la peste 10 informatori. Colindele sunt texte vechi, valoroase, din repertoriile colindatului de Moș Ajun, ca: *În poartă la Șerban Vodă, Ale cui-s aceste case?* etc.; cu brezaia (în noaptea Crăciunului), precum: *Colind cu brezaia, În grajdul de piatră* ș.a.; în seara Anului Nou: *Colind de Sf. Vasile, Colind de fete la Sf. Vasile* ș.a. Aceste frumoase colinde, unele locale, altele variante ale unor tipuri clasice, sunt constituite în compuneri geometrice, cu adânci rezonanțe sociale, spre a adresa indirect gospodarilor — de Anul Nou — urări de sănătate și de prosperitate. Cele 7 cântece lirice (2 cântece de jale, 3 cântece de ciobănie și 2 cântece de dor) se inspiră, evident, dintr-o tematică variată. Interesant e *Cântecul Răducului*, o variantă mai complexă a *Ciobănașului de la miori*. Descântecele, a treia specie din colecție, bine realizate artistic, sunt destinate vindecării unor boli atât ale oamenilor cât și ale animalelor. Se impun prin atmosfera arhaică și prin virtuțile estetice.

A doua colecție de folclor, publicată în același an cu precedenta, este cunoscută cu titlul *Flori de peste munți*. Poezii populare culese din Rucăr — Muscel de..., București, Editura Noastră, iunie 1939, 33 p. („Biblioteca Folclorului Român", 8). Această colecție[16], precedată de un interesant *Cuvânt*

[13] Idem, [*La Sfânta Maria-Mare*], în „Izvorașul", an XVIII, nr. 2, februarie, 1939, p. 70; *idem, De apucătură, ibidem*, p. 72.

[14] Vezi și *Cărți apărute în 1939*, în „Luceafărul literar", an. XII, nr. 5, mai 1939, p. 63.

[15] Căutând cartea în marile biblioteci din Capitală și din unele orașe universitare, n-am găsit-o decât recent (nov. 1990) la Biblioteca Academiei Române, fiind introdusă în circuit abia în 1990. Are următorul cuprins: *Colinde:* 1. *Sub poale de măgurele*, p. 3, 2. *În grajdul de piatră*, p. 4, 3. *Ale cui-s aceste case*, p. 6, 4. *Colind de Sf. Vasile*, p. 8, 5. *Colind cu brezaia*, p. 9, 6. *În poartă la Șerban Vodă*, p. 11, 7. *Colind de fete la Sf. Vasile*, p. 13; [*Cântece:*] 1. *Cântecul Răducului*, p. 15, 2. [*Săraca inima mea*], p. 16, 3. [*De-ai ști, maică, dorul meu*], p. 17. 4. [*Pe coasta cu florile*], p. 17, 5. *Moise-al Popiniților*, p. 18, 6. [*La Sfânta Mărie Mare*], p. 20, 7. [*Munte, munte, brad frumos*], p. 20; *Descântece din Rucăr-Muscel:* 1. *Descântece de apucătură*, p. 22, 2. *Descântec de șarpe*, p. 23, 3. *Descântec de mâncătură*, p. 26, 4. *Descântec de brâncă*, p. 28, 5. *De deochi*, p. 29, 6. *De obrinteală*, p. 30, 7. *De gâlci*, p. 31, 8. *De dalac*, p. 31.

[16] Iată *Sumarul* cărții, cu titlurile date de noi la cântecele lirice prin primul vers, potrivit uzanței: *Cuvânt înainte*, p. 3, 1. *Cântecul lui Volonaș*, p. 5, 2. *Du-mă, Doamne, du-mă iară*, p. 3, 3. *Pădure, pădure*, p. 7, 4. *Pădure, pădure*, p. 8, 5. *Pă sub poale de pădure*, p. 8, 6. *Cântecul lui Radu*, p. 10, 7. *Și mai lin, dorule, lin*, p. 12, 8. *Trage bobii și ghicește*, p. 12, 9. *Și-am să las la moartea mea*, p. 13, 10. *Du-te, dor, pe sub pământ*, p. 13, 11. *Ah, noroc, noroc, noroc*, p. 14, 12. *Amar, peline, amar*, p. 14, 13. *Mă căznesc mai mult d-un an*, p. 15, 14. *Săracu bietu copil*, p. 15, 15. *Cântecul Anei lui Chiran*, p. 16, 16. *Ieși, mândruțo, la portiță*, p. 18, 17. *Te-am iubit, mândro, pe tine*, p. 18, 18. *Plânge țara și Ardealul*, p. 19, 19. *Pământule blestemat*, p. 20, 20. *A trimes regele carte*, p. 22, 21. *Fir-ai, maică, blestemată*, p. 21, 22. *I-auzi, Leano, vine trenu*, p. 22, 23. *Cei care nu fac armată*, p. 22, 24. *Cărărușe după munte*, p. 23, 25. *Vai, săracă primăvară*, p. 23, 26. *Căprioară, surioară*, p. 24, 27. *La fântână-n făget*, p. 26, 28. *Într-o zi de primăvară*, p. 27, 29. *Patru boi cu lanțu-n coarne*, p. 27, 30. *Dăsfă, mândro, ce-ai făcut*, p. 28, 31. *Și-am avut un pui pă lume*, p. 28, 32. *Mândro, gura ta-i izvor*, p. 28, 33. *Toată lumea are dor*, p. 29, 34. *Nici o boală nu e grea*, p. 29, 35.

https://biblioteca-digitala.ro

înainte, este compusă din 44 de piese (4 cântece bătrânești și 40 de cântece lirice de la 2 cântăreți). Ciclul baladelor îl alcătuiesc 1 baladă haiducească *(Cântecul lui Radu)*, o variantă bine receptată în zonă, și 3 balade familiale *(Cântecul lui Volonaș, Pă sub poale de pădure* și *Cântecul Anei lui Chiran)*, tot variante locale ale unor tipuri clasice. Dintre baladele familiale, *Cântecul Anei lui Chiran*, o variantă interesantă a tipului baladic despre Ghiță Cătănuță, se detașează ideatic și artistic de toate celelalte.

Cântecele lirice, cu mult mai numeroase decât baladele, aparțin, cu 2 excepții, tuturor subspeciilor lor, în mod inegal — cântece de haiducie: 1 cântec, cîntece de cătănie: 3, cântece de război: 3, cântece de înstrăinare: 1, cântece de jale: 1, cântece de noroc: 1, cântece de ciobănie 1, cîntece de codru: 1, cântece de dragoste: 21 și cântece de dor: 7. Cântecul de haiducie *Căprioară surioară*, o versiune mult extinsă cu motivele viselor rău prevestitoare, se constituie de fapt într-un cântec liric-epic antologic. Într-un număr egal se găsesc cântecele de cătănie și de război. Ultimele, numai câteva din mulțimea lor, evocă luptele sângeroase desfășurate zile și nopți chiar în împrejurimile Rucărului, în timpul primului război mondial. Un număr de cinci cântece se găsesc reprezentate numai prin câte un text, dar valoros. În schimb, cântecele de dragoste, prin numărul lor superior, domină toate celelalte categorii ale cântecelor lirice, ceea ce pot compune o micromonografie a dragostei — de la primele manifestări ale sentimentelor și până la blestemele obsedante ale tinerelor seduse. Cântecele de dor, produse de dorul copleșitor față de părinți ori față de soție, ocupă al doilea loc în ierarhia speciei. Toate aceste cântece epice și lirice sunt investite de cântăreții populari cu valențe artistice. Ambele colecții s-au bucurat de o apreciere călduroasă din partea unor publicații de specialitate[17].

Însă o monografie amplă a folclorului din Rucăr o realizează Gh. Pârnuță tocmai în anul 1952, după îndelungi investigații, prin definitivarecolecției *Folclor rucărean*, cu 402 file, în manuscris. Monografia încorporeaza piesele poetice din volumele anterioare și multe alte texte noi, reținute „maă ales în perioada anilor 1932—1938, când am locuit mai mult în Rucăr"[18]i. În general, înserarea producțiilor folclorice în colecție, după genuri și specii[19], urmează o succesiune coerentă, științifică.

Du-te, neică, duce-te-ai, p. 29, 36. *Te-am iubit, dragă, cu foc*, p. 30, 37. *Lunca-i lunică, iarba-i verde*, p. 30, 38. *Du-te, bade, du cu doru*, p. 31, 39. *Vine neica pe arșiță*, p. 31, 40. *Eram tânăr ca frăguța*, p. 31, 41. *Răsai, lună, răsai sus*, p. 32, 42. *Tot Rucărul mă-ntreabă*, p. 32, 43. *Toată lumea mă-ntreabă de dor*, p. 32, 44. *Iubește-mă, puică dragă*, p. 32.

[17] N. Graur, *De la noi din Rucăr, de Gheorghe Pârnuță*, în „Luceafărul literar", an XII, nr. 4, aprilie 1939, p. 54—55; *Gheorghe Pârnuță, Flori de peste munți*, în „Izvorașul". an. XVIII, nr. 3, martie 1939, p. 112; N. Graur, *Flori de peste munți, de Gheorghe Pârnuță*, în „Luceafărul literar", an. XII, nr. 5, mai 1939, p. 53—54.

[18] Gh. Pârnuță, *Folclor rucărean*, p. 1.

[19] Sumarul manuscrisului (la 1 oct. 1989): *Prefața, Câteva păreri*, de prof. dr. I. Chelcea. I. *Obiceiuri tradiționale rucărene:* 1. *Din cursul anului*, 2. *Din viața oamenilor*. II. *Texte folclorice:* 1. *Obiceiuri tradiționale:* a) Colinde (40 colinde), b) Plugușorul (1), c) Sorcova (2), d) Paparuda (1), 2. *Proza populară:* a) Legende (10), b) Povestiri (11), c) Basme (10), 3. *Poezia epică:* a) Balade și cântece haiducești (18), b) Balade pastorale (5), c) Balade familiale (4), 4. *Poezia lirică:* a) Doine și cântece de război (16), b) Doine și cântece de haiducie (1), c) Cântece de înstrăinare și jale (23), d) Cântece de ciobănie și de natură (17), e) Cântece de dragoste și dor (65), f) Strigături (28), g) Cântece de copii și pentru copii (6), 5. *Proverbe, zicători, ghicitori:* a) Pilde, proverbe, zicători (301), b) Ghicitori (49), 6. *Descântece* (40), 7. *Orație de nuntă* (1).

https://biblioteca-digitala.ro

Lucrarea se deschide cu *Prefață*, urmată de *Câteva păreri* de prof. dr. I. Chelcea. Colecția propriu-zisă începe cu întinsul capitol *Obiceiuri tradiționale rucărene*, secționate în cele două mari categorii ale lor, în care ele se descriu detaliat. Mai întâi, obiceiurile *Din cursul anului*. Aici, culegătorul prezintă detaliat 14 obiceiuri calendaristice importante din Rucăr-Muscel: colindatul la Moș Ajun, brezaia, sorcovitul, răscovăitul, plugușorul, ciurlezitul, strigarea peste sat, măcinicii, armindenul, dulapul, moșii, „vizita" lăutarilor, paparuda, răvășitul, Focul lui Sumedru, focurile, barbura. Continuă cu descrierea amănunțită a obiceiurilor tradiționale familiale, *Din viața oamenilor*, strâns legate de naștere și botez, de căsătorie și moartea omului. Uneori, evocarea diverselor credințe și obiceiuri o însoțește cu texte rituale, unele vechi din secolul al XIX-lea, precum o *Iertăciune* din 17 august 1839, la nuntă, și o *Foiță de cele ce s-au cheltuit la boala cumnatului Ion sin Radu Lupu i la moarte din 5 iunie 1829*, un document etnofolcloric foarte interesant, căci consemnează rituri străvechi înainte și după moartea omului. Descrierea obiceiurilor este urmată de colecția textelor literare specifice. Capitolul *Obiceiuri tradiționale* reține colinde la Moș Ajun, brezaie și răscovit, cele mai numeroase și felurite pentru vârsta și ocupația gazdelor, plugușoare, sorcova și paparuda, aceste ultime manifestări fiind ilustrate prin câte 1—2 piese, variante interesante ale unor tipuri bine cunoscute.

Capitolul *Proza populară*, ilustrată prin 10 „legende", 11 povestiri și 10 „basme", încorporează, de fapt, toate speciile folclorice ale prozei. Legendele se referă la originea rucărenilor și dragoslăvenilor, la luptele lor cu tătarii, la personalitatea lui Negru Vodă. „Povestirile" însumează aici atât povestiri propriu-zise cât și amintiri istorice și snoave. Interesant este setul cu basme, compus din basme fantastice, basme nuvelistice etc., cu tablouri existențiale locale.

Bine reprezentată este, de asemenea, *Poezia epică*, cu 27 de balade, dintre care 18 balade haiducești, 5 pastorești și 4 familiale. Baladele haiducești sunt dedicate unor haiduci de notorietate națională: Radu Anghel, Ghiță Cătănuță, Ivanciu. Un număr de 6 texte îi sunt închinate haiducului rucărean *Stanciu Bratu*. Surprinzător e faptul că un alt haiduc, Ghiță Cătănuță, e receptat în Rucăr printr-un număr sensibil de variante, numele eroului fiind însă deosebit în fiecare piesă. Dintre baladele pastorești, se relevă două texte de *Mioriță*. Baladele familiale conțin în mod surprinzător un cântec mai puțin executat acum în nordul Munteniei — *Chira Chiralina*.

Și *Poezia lirică* (150 de texte), prin cele două specii ale ei, cântecul și strigătura, ocupă un loc privilegiat în colecție. *Doinele și cântecele* (122 de piese), aici triplate, se concretizează aproape prin toate subspeciile lor, lipsind numai doinele și cântecele de sărăcie, istorice, satirice și de lume. Prin cele 65 de cântece de dragoste și dor, monografia dragostei e mult extinsă acum. *Strigăturile* (28 de texte) au un caracter satiric și de îndemn la horă. Nu absentează nici *Cântecele de copii și pentru copii* (6 piese), deși prefigurate mai mult simbolic.

Următorul capitol al culegerii îl constituie cel cu *Proverbe, zicători, ghicitori*, disociate în secvențele: *Pilde, proverbe, zicători* (301 de texte), cele mai numeroase producții folclorice, unele locale, altele naționale, și *Ghicitori* (49 de piese), cu anumite compuneri locale de-o mare subtilitate. Monografia aceasta folclorică a Rucărului se încheie cu specia *Descântece* (40

https://biblioteca-digitala.ro

de piese), specie cu versuri arhaice și ridicate într-o mare diversitate de tipuri compoziționale.

Folclor rucărean este astfel o amplă colecție de folclor cu o structură monografică, investită de creatorii anonimi cu virtuți ideatice și estetice.

A doua monografie despre Rucăr a lui Gh. Pârnuță poartă titlul *Rucăr, monografie sociologică*. București, Comitetul pentru Cultură și Educație Socialistă — Argeș, Societatea culturală „Ion Barbu" din Rucăr, 1972, 364 p. În fapt, lucrarea e o variantă revizuită și adăugită a *Monografiei satului Rucăr*, anunțată să apară la Editura Noastră din București în cursul anului 1939[20]. În monografie, o lucrare amplă, se prezintă, pe lângă istoricul așezării și dinamica demografică, și aspecte etnofolclorice ale colectivității sociale.

Astfel consemnează *principalele ocupații tradiționale:* păstoritul, agricultura, pomicultura, lucrul la pădure și cărăușia și *meșteșugurile* locuitorilor: cojocăritul, prelucrarea lânei, prelucrarea lemnului, torsul etc. Așezarea dispunea de o sumedenie de instalații tehnice: mori, dârste, pive, căsărie, fierăstraie. Într-un capitol special, *Locuința*, configurează evolutiv locuința sătenilor în ultimele trei sute de ani — de la bordeie și case cu odaia de dormit, tindă și celar și până la vile somptuoase cu un plan modern. Interiorul, în care se păstrau lada cu țesături și lenjerie și tronul cu mălai, avea pereții decorați cu șervete și tablouri. Citează câteva monumente de arhitectură populară, capabile să inspire pe oricare din arhitecții contemporani. *Portul popular*, atât de frumos încât l-au imortalizat artiști plastici prestigioși (N. Grigorescu, Carol Popp de Szathmary ș.a.), pe pânzele lor, a generat capitolul *Portul*. Autorul îl descrie detaliat, pe parcursul a două secole, la bărbați și femei, în zile de lucru și de sărbătoare. Bărbații, de pildă, purtau în vechime cămașă albă, cioareci, zeghie, opinci și căciulă rotundă. Portul femeilor, grație varietății pieselor și ornamentației lor, este mai strălucitor decât al bărbaților.

Într-un ultim capitol dedicat culturii populare, *Aspecte din cultura și arta locală*, el prezintă sintetic, reluând anumite secvențe din monografia *Folclor rucărean*, principalele obiceiuri tradiționale calendaristice (colindatul de Moș Ajun, de Anul Nou, cu brezaia etc.) și familiale (la naștere, căsătorie etc.), ilustrându-le apoi repertoriul cu texte poetice adecvate. Mai sunt relevate alte producții populare în proză (legende, tradiții ș.a.) și în versuri (balade, cântece lirice, strigături). În mod deosebit, aici, evocă acțiunile justițiare ale haiducului rucărean Stanciu al Bratului, atestat documentar în ultima jumătate a secolului al XVIII-lea, și a cetei sale cutezătoare. Îi reproduce chiar *Cântecul lui Stanciu Bratu*, foarte apropiat de documentele biografice. Autorul observă pe bună dreptate bogăția și varietatea folclorului rucărean și valoarea sa de document artistic al realității sociale. „Vechii locuitori ai Rucărului — conchidea el — au păstrat și au transmis generațiilor următoare, în legende, balade și colinde, multe amintiri legate de frământările sociale locale"[21].

Neîndoielnic, această ultimă carte lărgește și adâncește, alături de cealaltă monografie, imaginea complexă a Rucărului.

[20] Editura Noastră, *Cărți ce vor apare în 1939*, în „Luceafărul literar", an. XII, nr. 5, mai 1939, p. 61.

[21] Gh. Pârnuță, *Rucăr, monografie sociologică*, p. 276.

https://biblioteca-digitala.ro

În afara colecției Rucărului, Gh. Pârnuță a mai alcătuit, de asemenea, o culegere de folclor din satul Făgețel-Ciuc, unde a funcționat o vreme ca învățător. Titlul colecției: *De la frații noștri din Secuime*. Poezii populare și strigături culese din Făgețel-Ciuc, București, Editura Noastră, iunie 1939 36 p. („Biblioteca Folclorului Român", 11). Dându-și seama de semnificația culegerii producțiilor populare din astfel de sate românești, izolate pe atunci, el a căutat să rețină texte poetice, cântece și strigături, de la bătrâni și tineri, chiar până la epuizarea repertoriului unui cântăreț, un procedeu metodologic mai puțin cultivat în perioada interbelică. Culegând într-un spirit științific novator, el adâncește „anchetarea" informatorului prin cunoașterea nivelului cultural al acestuia și prin depistarea circulației producției, ca în acest exemplu: „De la Ioseția Pora, de 20 ani; le știe de la mama ei de 80 ani, din Făgețel. Nu știe carte".

Această ultimă colecție de folclor[22], în care sunt incluse textele din Făgețel-Ciuc, numără 57 de piese, adică 2 cântece de nuntă, 1 baladă, 12 cântece lirice și 42 de strigături, culese de la 10 informatorii. Raportată la numărul modest al paginilor, colecția deține o paletă variată de piese. Cântecele de nuntă sunt cântece legate de momentele despărțirii miresei de părinții ei *(Cântec de iertăciune)* și sosirii la socrii acesteia *(Cântecul miresei)*. Balada este reprezentată prin *Cântecul lui Vălean*, o baladă familială cu o largă arie de circulație. Cântecele lirice, restrânse, aparțin la trei subspecii: cântece de cătănie și război: 3, cântece de înstrăinare: 1, cântece de dragoste: 8. Strigăturile, cele mai numeroase, au o tematică și o structură variată. Majoritatea covârșitoare a strigăturilor, întinse pe 3—16 versuri, conțin elogiei — pe un ton umoristic — ale tinerilor, bărbaților și femeilor ș.a. Restul acestora satirizează defectele morale ale unor oameni. Interesantă e legătura dintre cântecele lirice și strigături, căci unele din ultimele provin din primele *(Drag mi-a fost omul frumos, Fost-am tânăr și frumos* etc.).

Colecția este prima lucrare mai interesantă cu folclor poetic dintr-un sat românesc situat în secuime

[22] Sumarul colecției: *Stimați colegi*, p. 2; [*Cântece:*] 1. *Piste deal, piste ocină*, p. 7, 2. *Frunză verdi di guiniță*, p. 8, 3. *Foaie verdi di săcară*, p. 8, 4. *Dincoace di Bain-Mare*, p. 10, 5. *Cântec de iertăciune*, p. 11, 6. *Cântecul miresei*, p. 12, 7. *Cântecul lui Vălean*, p. 14, 8. *Frunză veardi di lemn scris*, p. 16, 9. *Mult m-am rugat, maică, ție*, p. 17, 10. *Maică, urâtu(l) mă cere*, p. 18, 11. *Săraci cărările mele*, p. 19, 12. *Auzi, mândro, cucu(l) cântă*, p. 20, 13. *Plânge-mă, maică, cu dor*, p. 21, 14. *Mână, bade, boii ghine*, p. 21, 15. *Măi bădiță, bădișor*, p. 22; *Strigături de la horă:* 1. *Pi sub nori și pi sub sbali*, p. 23, 2. *Fost-am tânăr și frumos*, p. 23, 3. *Dragostea di om bătrân*, p. 23, 4. *Leliță cu fodori mari*, p. 24, 5. *O, săracul cel sărac*, p. 24, 6. *Pi la noi pân merișori*, p. 24, 7. *Haide, bade, că eu giu (viu)*, p. 25, 8. *Măi bădiță, tu erai*, p. 25, 9. *Nu te uita, bade, mândru*, p. 25, 10. *N-am știut ce-mi place mie*, p. 26, 11. *De la vali di grădiniță*, p. 26, 12. *Iaca badea trece dealu(l)*, p. 26, 13. *Vai di mini ce să fac*, p. 27, 14. *Astă-vară la săpat*, p. 27, 15. *Așa zice mândra mea*, p. 28, 16. *Nevestuța omului*, p. 28, 17. *Pi la noi pin grădiniță*, p. 28, 18. *Mărită-te, horhălină*, p. 29, 19. *Tu, Ileano, di la țară*, p. 29, 20. *Uiu-iu pi dealu(l) gol*, p. 29, 21. *Pi la noi pin alte sate*, p. 29, 22. *U-iu-iu, chicior di rac*, p. 30, 23. *Frunză verdi măr mustos*, p. 30. 24. *Sub călcâiu(l) cismei mele*, p. 31, 25. *Cine bea și mâncă ghine*, p. 31, 26. *Măi Ghiorghiță, Ghiorghieș*, p. 31, 27. *Bădiță, te-am întrebat*, p. 32, 28. *Rău m-a blestemat maica*, p. 32, 29. *Măi bădiță, rău di câne*, p. 32, 30. *Moartea mă cată p-acasă*, p. 33, 31. *Doru(l) badii mă tochiește*, p. 33, 32. *Măi drăguță di bădiță*, p. 33, 33. *Peană-n car, peană-n căruță*, p. 33, 34. *Colea-n vale sub răzoare*, p. 34, 35. *Supărat îi omu(l), Doamne*, p. 34, 36. *Draga mni-i fata săracă*, p. 35, 37. *Ieși afară, soacră mare*, p. 35, 38. *Drag mni-a fost omu(l) frumos*, p. 35, 39. *Nevasta care-i frumoasă*, p. 35, 40. *Du-te, mândră, di la mine*, p. 36, 41. *Di când s-a dus bădița*, p. 36, 42. *Câți fete-s cu mărgele*. (Titlurile cântecelor sunt date de culegător, iar cele ale strigăturilor de noi, potrivit uzanței).

https://biblioteca-digitala.ro

În concluzie, Gheorghe I. Pârnuță, a adus, prin cele două monografii dedicate Rucărului, una de folclor, din care a publicat o parte din ea în două plachete, și alta sociologică, cu valoroase informații etnografice și sinteze folclorice, precum și prin colecția din Făgețel-Ciuc, o merituoasă contribuție la cunoașterea și tezaurizarea creației noastre populare. În privința creației etnofolclorice din Rucăr, el a alcătuit — comparativ cu C. Rădulescu-Codin, ale cărui culegeri similare apar pulverizate în cărțile sale, și cu Virginia Șerboiu, care a dat o monografie solidă (ms., 1942)[23] despre această așezare — cea mai amplă și mai completă lucrare.

În a doua fază a activității sale științifice de după anul 1960, Gh. Pârnuță, care are o solidă pregătire pedagogică, s-a ocupat constant cu cercetarea istoriei învățământului și a culturii noastre, dându-ne un număr impresionant de studii de referință[24]. Neomițând folclorul, el menționează în unele studii de-ale sale anumite lucrări de cultură populară ale unor personalități, precum în *Istoria învățământului din România* (1983), I.

[23] Înv. Virginia Șerboiu, *Monografia comunei Rucăr*, de..., în dos. 671/1942, f. 30—136. Fond. Minist. Înv. Arh. St., Buc. Vezi și: Mihail M. Robea, *Monografiile sătești muscelene ale învățătorilor din perioada 1940—1948. Valențele lor etnografice și folclorice*, în *„Studii și comunicări"*, vol. 4, Câmpulung Muscel, Muzeul Câmpulung Muscel, 1989, p. 221—229.

[24] Șt. Trâmbaciu, *op. cit.*, p. 267—271.

https://biblioteca-digitala.ro

SPAȚII SACRE ÎN INTERIORUL LOCUINȚEI TRADIȚIONALE

OFELIA VĂDUVA

Configurație culturală complexă ce concentrează multiple funcționalități utilitare și decorative, interiorul locuinței tradiționale exprimă în limbaj propriu conotații utile încercărilor de recompunere a vieții tradiționale.

În literatura de specialitate, serioase contribuții privind structurarea interiorului în sens utilitar evidențiază respectarea normelor tradiționale specific zonale ca și condiționarea impusă de factorii naturali de mediu, de ocupațiile specifice zonei, de gradul de dezvoltare economico-socială și tehnică a colectivității și, în speță, a individului. Relativ la funcționalitatea decorativă a interiorului, se remarcă aportul fiecărui individ în înfrumusețarea spațiului vital, o deosebită importanță având dotarea sa estetică, preocuparea pentru realizarea frumosului ambiental.

În organizarea interiorului este deci evidentă, în genere, dorința de raportare permanentă la sistemul de valori materiale consacrate în timp de colectivitatea rurală tradițională. Nu mai puțină atenție se acordă însă raportării la sistemul de valori spirituale moștenit de-a lungul generațiilor. Observăm, în acest sens, corelația între funcționalitățile utilitare și decorative ale interiorului locuinței cu cele spirituale, corelație ce se reflectă cu precădere în crearea unor spații cu valențe speciale, delimitate din ansamblul interiorului în jurul unor „puncte fixe" relevând sacrul, spații cu însușiri calitativ diferite de restul spațiului locuinței[1].

Ele conferă valoare culturală ansamblului interiorului tradițional și asigură confortul spiritual al celui ce îl locuiește.

Din punct de vedere arhitectural „Casa se raportează la cer și pământ. Își are temelia în pământ, se eliberează de el mai ușor sau mai greu... În parterul rusticizat, pământul ajunge până în casă. Casa este legată și de cer, pe piatră sau tencuială reflectă sau refractă lumina... printr-un acoperiș ascuțit se înalță spre nori...". Cât despre interior, același autor[2] notează: „Când construiește o casă, omul își creează lumea sa și și-o rânduiește pentru a locui în ea", relevând pregnant perpetua preocupare a omului pentru organizarea interiorului locuinței sale conform cerințelor unei existențe confortabile atât material cât și spiritual. Și pentru că existența umană are dimensiuni complexe, iar în mentalitatea tradițională, „nu e posibilă decât grație comunicării permanente cu Cerul"[3], din micuța lume interioară a locuinței țărănești nu pot lipsi repere de legătură cu forțele divine; cu puterea

[1] Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Ed. Gallimard, 1965, p. 21.
[2] Heinrich Lützeler, *Drumuri spre artă*, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 9.
[3] Mircea Eliade, lucr. cit., p. 32.

R.E.F., tom 39, nr. 5—6, p. 473—482, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

supremă care asigură echilibrul, liniștea și bunul mers al vieții în locuință. Dorința de comunicare cu divinitatea este anterioară creștinismului, astfel că se remarcă în configurarea interiorului tradițional spații ale căror semnificații trimit nu numai la divinități creștine dar și precreștine, divinități ce au persistat mai mult sau mai puțin în memoria culturală a colectivităților tradiționale.

Mircea Eliade apreciază că dacă lumea este creație divină, atunci locuința, ca „imago mundi", este în întregime sacră[4]. Dar, în universul privat al locuinței, remarcă el mai departe, există locuri cu calități excepționale, unice, locuri sacralizate printr-un simbolism sau printr-un scenariu ritual. În această sferă ideatică includem semnificațiile unor spații din interiorul țărănesc tradițional, care, conturate sub semnul sacrului, cumulează multiple credințe și devin cadru de performare a numeroase obiceiuri, spații în care comportamentul omului este marcat de respect, sfială, speranță.

1. Relevante atribute tangente planului sacru identificăm în spațiul vetrei, spațiu consacrat de desfășurare a unor secvențe rituale componente ale obiceiurilor din ciclul calendaristic sau din ciclul vieții ce traduce arhaice credințe integrate unei mitologii a Pământului Mamă, Terra Mater sau unei mitologii a focului, străvechi zeu suprem de origine celestă, caracteristic religiilor indo-europene.

În sistemul tradițional de viață, nașterea, „iertăciunea" mirilor sau „așezarea" mortului au adesea ca suport vatra. De asemenea, diverse practici divinatorii plasează vatra într-o sferă de sacralitate, căreia îi este adecvat un comportament modelat conform unor prescripții și interdicții rituale. Ele evidențiază valențele benefice ale vetrei (de ex. la prima intrare a miresei în casa mirelui „dacă se uită în vatră va avea copii frumoși") relevând totodată ideea de puritate rituală conferită acestui spațiu (să nu mături vatra cu mătura, să nu te încalți pe vatră, să nu arunci gunoiul în vatră etc)[5].

Spațiu vital al locuinței tradiționale, vatra este consacrată uneori ca spațiu sacru printr-o icoană specială „care se așeza în apropierea coșului cu corlată sau era fixată direct pe el"[6]. Element de mare vechime probabil, utilizarea unor obiecte de cult pentru consacrarea vetrei ca spațiu sacru poate fi identificată în istoria îndepărtată. Studiile referitoare la religia geto-dacilor au remarcat că alături de bogata iconografie a vechilor zeități transpusă pe obiecte de aur, argint sau ceramică, există evidente urme ale unui cult al vetrei la strămoșii noștri identificat în obiecte de cult — figurine antropomorfe, vase rituale așezate pe vetre de foc descoperite în cele mai multe din gropile de cult, fără să se poată preciza dacă este vorba de cinstirea zeiței vetrei și a focului sau a unor protectori ai casei și animalelor[7].

Extrapolând datele, este probabil ca icoana de vatră, ca obiect de cult creștin, să fi preluat funcțiile de protecție ale obiectelor de cult pre-creștine găsite pe vetre, asigurând protecția acestui spațiu, a focului și, implicit, a oamenilor.

[4] ibidem, p. 47.

[5] Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*. Libr. Socec, 1915, p. 353.

[6] Georgeta Stoica, *Arhitectura interiorului locuinței țărănești*, Rm. Vâlcea, 1974, p. 40.

[7] Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București, Ed. Albatros, 1986, p. 398.

https://biblioteca-digitala.ro

2. Cu semnificații multiple în spiritualitatea populară tradițională este spațiul sacru al mesei — masa pe care se așează hrana — la rândul ei sacră, dăruită oamenilor de divinitate. Masa este cadrul de performare a unor secvențe rituale ce subliniază bogata simbolică cu care țăranul a investit elemente ale hranei sale: grâul, pâinea, sarea, oul, mierea, laptele, care așezate pe masă în momente bine definite calendaristic sau familial capătă conotații magice și rituale speciale. În context ritual, ele se desprind din sistemul alimentar, devenind agenți rituali sau ceremoniali.

Așezarea copilului pe masă când este adus de la botez (pe cojocul nașului sau pe o pâine și o bucată de sare)[8], așezarea miresei la masă când intră prima oară în casa mirelui, primirea miresei cu o masă în curte (pe care este un colac, sare și un vas cu apă), așezarea mortului pe masă (în sicriu sau fără)[9], plasarea gliei verzi (prima din brazda plugului) pe masă, sub masă sau în lada mesei la Sf. Gheorghe, Paște, Înălțare sau Rusalii[10], sunt doar câteva repere ale receptării mesei ca spațiu cu valențe sacre propice desfășurării unor acte rituale din suita ceremonială a obiceiurilor.

3. În micul univers al casei țărănești tradiționale se remarcă cu deosebire un centru de greutate cu accentuată valoare spirituală în ansamblul compozițional al interiorului. Acesta este „locul icoanelor" sau „colțul cu icoane" (și înțelegem întregul complex icoană-cruce-candelă, acolo unde el există), spațiu cu semnificații speciale în interiorul locuinței.

Obiect de cult creștin ortodox[11], cu funcție harismatică, sacramentală în practica religioasă, icoana realizează pictural perceperea vizuală a invizibilului suprem, făcând posibilă comunicarea omului cu divinitatea prin rugăciune, ca formă de cult religios. În exprimarea inspirată a lui Paul Evdochimov, icoana este „o rugă înscrisă în spațiu [care] invocă și atrage puterea ocrotitoare", este „simbioză a semnului și a prezenței, ea sfințește vremurile și locurile; dintr-o locuință ea face o biserică, din viața lăuntrică a unui credincios o viață în permanentă stare de rugă, liturghie interiorizată și neîntreruptă"[12].

Prin imaginarea plastică a divinităților din panteonul creștin, icoana a făcut posibilă comunicarea omului cu Cerul, cu puterea supremă, ceea ce i-a întărit spiritul și i-a fortificat speranța.

„Ca să vezi pe Dumnezeu privește în afară cerul și înlăuntru icoanele", sunt cuvintele unui țăran din Drăguș[13], ce concentrează o întreagă concepție de viață clădită pe temeiuri religioase.

Formă de rezistență spirituală a țăranului român de-a lungul zbuciumatei istorii a poporului, păstrarea permanentă a icoanei (crucii și candelei)

[8] A. Gorovei, *Datinile noastre la naștere*, București, Minerva, 1909, p. 52.

[9] informații teren, Ofelia Văduva, jud. Vâlcea, Gorj, Olt — 1980—1983.

[10] Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, București, Ed. Minerva, 1976, p. 133.

[11] St. Jean Damasiène, *Défense les icônes*, Paris, Ed. Cahiers Saint-Irénée, 1966; Dionisie de Furna, *Erminia picturii bizantine*, Timișoara, Ed. Mitropoliei Banatului, 1971; N. Iorga, *Icoana românească*, București, 1933; N. Iorga, G. Balș, *Histoire de l'art roumain ancien*, Paris, 1922.

[12] Paul Evdochimov, *Arta icoanei — o teologie a frumuseții*, București, Ed. Meridiane, 1992, p. 155.

[13] Al. Dima, *Drăguș, un sat din Țara Oltului*, București, 1945, p. 23.

https://biblioteca-digitala.ro

pe peretele sau colțul dinspre răsărit al fiecărei camere a locuinței a dovedit puterea de conservare a valorilor tradiționale.

Locul icoanei este ales cu grijă, respectând prescripții caracteristice contactului cu sacrul. Ea este așezată de obicei în partea de sus a peretelui, pentru a-ți ridica privirea spre imaginea atotputerniciei și superiorității divine în contrast cu imperfecțiunile omului. „În casele credincioșilor, icoana este pusă sus și în locul dominant al camerei; ea călăuzește privirea spre cele Înalte, spre Prea-Inaltul și spre unicul lucru necesar. Contemplarea rugătoare „trece" prin icoană și nu se oprește decât la conținutul viu pe care ea îl traduce"[14]. Aceeași idee o exprimă cuvintele simple ale bătrânilor satului românesc: „Icoana trebuie pusă sus pentru că Dumnezeu e sus", „... pentru că noi suntem mici și Dumnezeu e mare", „...ca să vadă Dumnezeu tot din casă"[15].

Plasată, de preferință în semi-obscuritate (naturală sau creată prin acoperirea ferestrelor) pentru sporirea atmosferei de mister ce o implică, icoana (sau icoanele) ocupă, în interiorul tradițional, întregul perete. „Pe același perete cu icoana nu se pune oglinda.." „nu se pun tablouri, doar prosoape"[16], marcând semnificația de obiect cu valoare unică ce este conferită icoanei în spiritualitatea tradițională și deci locului sacru creat de ea, loc prielnic comunicării prin rugăciune cu forța divină. Referindu-se la rugăciune ca formă de cult, Dr. Emilian Vasilescu notează în Istoria Religiilor: „Creștinul se roagă oriunde. Se roagă și în biserică, împreună cu ceilalți credincioși, dar mai ales se roagă în singurătate, după exemplul Mântuitorului"[17].

Și unde poate omul să găsească singurătatea deplină mai bine decât în locuința sa? „Imagine a intimității odihnitoare", ea oferă spațiul necesar sau „ungherul" de care vorbește Gilbert Durand[18] („colțul cu icoane"), locul ideal pentru „iluminarea interioară", cum se exprimă același autor.

Locul icoanei sau „colțul cu icoane" organizat în multe zone foarte simplu, este imaginat, uneori, mai ales în casele mai înstărite[19], ca un mic altar (cu o măsuță sub icoane sau o policioară pe care este așezată icoana și alte obiecte de cult); acestea ne duc cu gândul înapoi, adânc în istorie, la altarele sau vetrele-altar, „colțuiile de cult" descoperite de arheologi în locuințele geto-dacilor (s-a descoperit într-o locuință chiar o măsuță altar cu patru picioare), descoperiri interpretate de specialiști ca dovezi ale cinstirii unor divinități protectoare ale casei și strămoșilor[20].

[14] P. Evdochimov, lucr. cit., p. 155.

[15] informații teren, O. Văduva, com. Costești și Otești, jud. Vâlcea; com. Lupșanu, jud. Ialomița — anii 1990—1993.

[16] informație teren, O. Văduva, com. Otești, jud. Vâlcea, 1992.

[17] Emilian Vasilescu, *Istoria Religiilor*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 405.

[18] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, Ed. Univers, 1977, p. 302—303.

[19] G. Stoica, lucr. cit., p. 54 — zona Dolj, p. 78 — Dobrogea; N. Mahalescu, *Igiena țăranului*, București, 1895, p. 41; Ioan Antonovici, *Ornamentarea interioarelor în satul Nișcani*, Buletinul Inst. Social Român din Basarabia, Chișinău, 1937, tom. I, p. 335; idem, *Împodobirea interioarelor din Copânca*, Buletinul Inst. de Cercetări Sociale al României, Chișinău, 1939, p. 547; Inf. teren, O. Văduva — Visterna, Tulcea, 1980; Straja, Suceava 1983.

[20] Ion Horațiu Crișan, lucr. cit., p. 399—400.

https://biblioteca-digitala.ro

Este bine știut că creștinismul nu a distrus o serie de credințe, de rituri și practici magice pre-creștine[21], care supraviețuiesc și astăzi, în forme disimulate[22], a căror interpretare, desigur, nu a fost încă epuizată[23]. În acest sens, credințe și obiceiuri pre-creștine pentru câștigarea bunăvoinței divinităților protectoare ale casei prin depunerea rituală a unor obiecte de cult ca figurine antropomorfe sau vase rituale, pe altare sau în „colțuri de cult" din locuințele geto-dacilor au fost înlocuite în timp, prin religia creștină, de credința în puterea benefică, de apărare și ajutor, a reprezentărilor pictate ale puterii divine. Astfel icoana și obiectele de cult însoțitoare (crucea, candela) ca și spațiul înconjurător sacralizat, cu forță de iradiere magică a voinței benefice transcedentale, devin în locuința tradițională reper central, cu semnificații marcate în gândirea și comportamentul oamenilor. Acest spațiu al locuinței, ce concentrează misterul unor puteri nevăzute, de care omul se apropie cu sfială și pioșenie, capătă în mentalitatea tradițională valoare socio-culturală, fiind frecvente restricțiile de limbaj sau de comportament, în credința că în apropierea icoanelor „te vede Dumnezeu" mai bine decât oriunde.

Uneori icoana este punct de raportare în alegerea locului patului (implicit a poziției corpului uman în timpul somnului), în așa fel încât să se formeze o axă magică pe orizontală pat-icoană („să dormi cu fața spre icoane")[24] — sau pe verticală, capul omului — icoană („să dormi cu capul sub icoană")[25]. Tot despre crearea unei axe magice este desigur vorba în raportul vatră-icoană, în acest caz întâlnirea pe diagonală a însușirilor magice ale celor două puncte extreme ale axei creând, în odaia de locuit, spațiul necesar regăsirii „securității primare a vieții fără probleme"[26].

Rolul icoanei și al spațiului sacru creat în jurul ei este augmentat de atributele sale estetice, puse în valoare în interiorul tradițional prin împodobirea ei cu cele mai frumoase ștergare existente în gospodărie. Dogma bisericii creștine nu acceptă funcția decorativă a icoanei. „Ea nu este un ornament, un tablou — este comunicarea vizuală a realității invizibile divine, manifestată în timp și spațiu"[27], „ea naște nu emoția [artistică], ci sensul mistic"[28]. Este adevărat, în interiorul tradițional, icoana deține, în primul rând, valențele religioase ale obiectului de cult („Icoana îl aduce pe Dumnezeu la mine în casă, când mă rog parcă vorbesc cu el", „Lângă icoană sunt mai aproape de Dumnezeu"[29]). Dar ea poate deveni și obiect al contemplării estetice. La întrebarea „cum este icoana dumneavoastră?" am primit aproape invariabil răspunsul „frumoasă". Este o formă de exprimare a ideii

[21] P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p. 47.

[22] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, ELU, București, 1969, p. 185, exprimă clar această idee: „Doctrina bisericii creștine a acceptat în alcătuirea ei, prin disimulare, o mulțime de elemente păgâne".

[23] Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, București, Ed. Meridiane 1988, prezintă pertinent sincretismul păgâno-creștin al sărbătorilor din calendarul popular.

[24] Inf. teren, O. Văduva, com. Cincu, jud. Brașov, 1982.

[25] Inf. teren, O. Văduva, com. Oteșani, jud. Vâlcea, 1990.

[26] I. Bachelard, *Répos*, p. 124, apud G. Durand, lucr. cit., p. 302.

[27] Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, 1981, p. 201.

[28] Paul Evdochimov, lucr. cit., p. 159.

[29] informații teren, O. Văduva, com. Runcu, jud. Gorj, 1975; com. Măgura, jud. Teleorman, 1979.

https://biblioteca-digitala.ro

comune mentalității tradiționale, conform căreia „frumos" este echivalentul lui „bun" și „mărinimos", având în vedere că imaginile reprezentate pe icoană au ca principale caracteristici bunătatea și mărinimia.

Se poate vorbi, privind satul românesc, de o ușoară transmutare valorică de la religios la estetic, efect al propagandei ateiste din ultima jumătate de secol. Dar nu este mai puțin adevărat că adeseori în interiorul tradițional au fost expuse un număr mare de icoane pentru valențele lor estetice cât și din dorința de a se crea în locuință atmosfera adecvată rugăciunii. „Țăranul vrea să aibă în casa lui un colț din biserica satului" spune Al. Dima[30], iar numărul mare de icoane existent în locuința tradițională din unele zone confirmă acest lucru: în Transilvania și Bucovina sunt frecvente casele cu 4—5 icoane, iar după o statistică efectuată la Drăguș în 1945 sunt în medie 8 icoane în locuință. Există chiar zone în care sunt 15—20 icoane într-o cameră, ca în Maramureș sau Țara Oașului[31], formând o friză cu pronunțat rol decorativ. De obicei, însă, doar una din ele are valoarea de „icoană", aceea sacralizată prin actul sfințirii în altarul bisericii, receptată ca „punct ce radiază" și care „traduce o prezență energetică ce nu e nicidecum localizată, nici închisă, ci care radiază în jurul centrului său"[32].

Adiacente principalei funcții religioase sunt funcțiile ceremoniale și rituale (apotropaice, purificatorii, fertilizatorii) pe care icoana le cumulează în credințele și obiceiurile populare.

Teama de forțe misterioase supranaturale este atenuată prin simpla prezență a icoanei. „Ca să-și apere omul casa de foc, de duhuri necurate, are icoană sfințită în casă. Când fulgeră și trăsnește tare, ca să nu-ți trăsnească casa, aprinzi candela ori tămâie și bați mătănii la icoane"[33]. Icoana are forța de protecție și împotriva acelor oameni care pot constitui o primejdie pentru casă. Creația literară folclorică păstrează texte relevante privind credința în forța magică a icoanei, de exemplu a icoanei Sfântului Nicolae, care „păzește casa și toată averea", convingătoare în acest sens fiind povestea tâlharilor care au rămas încremeniți când au vrut să fure icoana[34].

Credința că existența umană este mai sigură prin comunicarea cu transcendentul mediată de icoană o reperăm în orice „început", ale cărui șanse de bună finalizare sporesc prin prezența icoanei, cu capacitatea ei de transmitere a influenței benefice a puterii divine. Începutul unei zile de muncă, începutul muncilor agricole, începutul unei construcții, plecarea la un drum, nașterea unui copil, plecarea în pețit, etc. sunt acțiuni așezate sub semnul sacrului prin apelul intermediat de icoana din casă la bunăvoința supremă.

Perceperea icoanei ca o „trecătoare"[35] între lumea lui Dumnezeu și lumea oamenilor iar a locului din jurul ei ca spațiu încărcat cu valențe ce amortizează „trecerea" în momente liminale poate fi identificată în secvențe rituale și ceremoniale ale obiceiurilor din ciclul vieții sau din

[30] Al. Dima, lucr. cit., p. 25.

[31] G. Stoica, lucr. cit., p. 102.

[32] P. Evdochimov, lucr. cit., p. 159.

[33] Petre V. Ștefănucă, *Folclor și tradiții populare. Obiceiuri și credințe de la Nișcani în legătură cu locuința*, Chișinău, Ed. Știința, 1991, p. 131.

[34] Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului*, București, Libr. Socec, 1913, p. 157—169.

[35] Ion Bria, lucr. cit., p. 202.

https://biblioteca-digitala.ro

ciclul calendaristic, ca și în alte obiceiuri performate în interiorul locuinței. „Pentru ca femeia să nască ușor o afumă cu lemn luat din colțurile icoanei"[36], „Ca să nască mai ușor, femeia bea apă de pe icoana Maicii Domnului"[37]. „Când vine cu copilul de la botez, nașul îl închină mai întâi pe la icoane"[38], rostind formule rituale: „Să fii finule cinstit / De toți oamenii iubit / Ca și sfintele icoane..."; „copilul este așezat să doarmă sub icoană"[39]; mireasa este gătită sub icoană[40], „dezlegarea mirilor"[41] sau „iertăciunea" se desfășoară în apropierea locului icoanei; pe pieptul mortului se pune icoana, uneori pomana se oferă cu o icoană[42].

Un obicei premarital în care semnificațiile benefice ale icoanei se adaugă celor ale pâinii și sării, cu rol facilizator în schimbarea statutului social al tinerelor fete este consemnat în Bucovina — în dimineața zilei de Sfântu-Gheorghe, înainte de răsăritul soarelui, fetele merg la o apă în care aruncă pâine și sare. Cu această apă se spală pe față, iar acasă spală icoanele „să se închine feciorii la ele cum se închină la icoane"[43]. Actul ritual al spălării feței cu apă în care anterior s-a spălat o icoană are implicații benefice și în etnoiatrie[44]. La baza lui se găsesc aceleași credințe în virtuțile purificatoare miraculoase ale icoanei, însoțite de forța magică a apei. Credințe similare regăsim în obiceiul practicat în seara de Sf. Vasile în care rolul magic al icoanei în modelarea destinului uman este completat de cel al focului și luminii[45], plasate în spațiul cu virtuți speciale creat de icoană.

Practicile divinatorii caracteristice timpului sacru al înnoirii anuale a calendarului au ca principal obiect ritual, de asemenea, o icoană, fiind centrate pe credința în puterea ei miraculoasă, la care se adaugă forța divinatorie a apei neîncepute[46]. Credințele în puterea premonitorie a icoanei relevă ideea, aflată în subconștientul omului tradițional, a receptării icoanei ca simbol cu forță de translație a voinței divine în locuința omenească, acest simbol reprezentând în fapt „ o participare la ceresc în însăși configurația lui materială"[47]. „Când icoana cade din cuiu, așa de la sine, e semn de moarte" (Iași); „Când plesnește icoana se crede că este cea mai mare nenorocire a casei" (Dolj); „Când trăsnește icoana, e rău de moarte" (Vâlcea)[48] sau „E

[36] Ștefania Cristescu Golopenția, *Cercetarea credințelor și riturilor domestice ale țărănimii românești*, București, 1940, p. 39.

[37] Simion Fl. Marian, *Nașcerea la români*, București, Ed. Academiei Române, 1892, p. 42 și A. Gorovei, *Credințe...*, p. 220.

[38] A. Gorovei, *Datinele noastre la naștere*, București, Minerva, 1909, p. 52.

[39] informație teren, O. Văduva, com. Dor Mărunt, jud. Ialomița, 1979.

[40] informație teren, O. Văduva, com. Oțești, jud. Vâlcea, 1992.

[41] Mihail Vulpescu, *O nuntă păgână în com. Lupșani*, București, Tiparul Oltenia, 1930, p. 63.

[42] A. Gorovei, *Credințe...*, p. 202.

[43] S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. III *(Cincizecimea)*, București, Institutul de Arte Grafice, 1901, p. 278.

[44] T. Pamfile, lucr. cit., p. 150, notează credința în eficiența apei în care s-a spălat o icoană în vindecarea de „bubat" (vărsat).

[45] S. Fl. Marian, lucr. cit., vol. I, p. 2 „el aprinde o lumină de ceară curată pe care o lasă să ardă toată noaptea dinaintea icoanelor și mai cu seamă dinaintea icoanei ce reprezintă pe Domnul nostru Isus Hristos, anume ca să poată intra norocul în casă".

[46] S. Fl. Marian, lucr. cit., p. 6—7, descrie obiceiul conform căruia în noaptea de Anul Nou se așează sub icoane pahare cu apă neîncepută. Scăderea sau nu a apei în pahare până a doua zi constituie semnul unor prevestiri bune sau rele.

[47] P. Evdochimov, lucr. cit., p. 111.

[48] A. Gorovei, Credințe..., p. 148; Petre Ștefănucă, lucr. cit., p. 132.

https://biblioteca-digitala.ro

semn bun când sunetul ceasornicului casei se aude sau se mută în peretele unde stau icoanele sau sub ele"[49].

Semnificațiile icoanei în spiritualitatea populară sunt bine relevate prin practica includerii ei în desfășurarea unor vechi rituri de fertilitate ce evidențiază valențele sacralizante ale icoanei în spațiul în care ea este plasată.

Obiceiul larg răspândit al așezării la icoană la sărbători de renovare a timpului (Florii și Sfântul Gheorghe) a unor cununi din ramuri verzi de salcie, fag, tei, molid, busuioc, pelin (ce trimit la străvechi zei ai vegetației), își amplifică semnificațiile prin corelarea cu obiceiul consemnat în sate din sudul țării, unde la începutul lunii februarie la sărbătoarea viilor (Trifonul, Zărizanul, Arezanul, Praznicul viilor), semnul caracteristic al participanților la petrecerea ce se organizează este o cunună din corzi de vie așezată pe căciulă, de unde este transferată, la sfârșitul petrecerii, la icoană[50]. Posibilă reminiscență a unui străvechi cult al lui Dionysos, acest obicei poate izvorî totodată din credința creștină în originea viței de vie din sângele lui Isus[51] explicând, astfel, așezarea cununilor din corzi de vie la icoană.

Deosebit de generos în interpretare este, însă, obiceiul așezării unor cununi din spice de grâu la icoană — din primele spice secerate (în Muntenia) sau din ultimele spice „barba lui Dumnezeu" (Dobrogea)[52], în genere, un mănunchi de spice de grâu, de preferință din ultimul grâu recoltat (Moldova și Basarabia).

Pentru poporul nostru de străvechi agricultori, acest obicei ne poate duce cu gândul la un străvechi zeu agrar, mai ales analizându-l în legătură cu binecunoscutul obicei transilvănean al așezării buzduganului sau cununii de grâu la icoană la sfârșitul ceremoniei agrare de seceriș[53] sau cu obiceiul, consemnat în multe zone, al așezării unui colac la icoană, dintre care remarcăm, prin semnificațiile sale complexe, obiceiul așezării colacului numit „al Soarelui" pe peretele dinspre răsărit al camerei unde se ia „cina mortului"[54].

Observăm pe o axă a timpului, trei faze ale aceleiași practici rituale închinate, probabil, inițial, unei străvechi divinități agrare păgâne. Știind că romanii aduceau ca sacrificiu zeiței Ceres primele spice pe care le secerau vara, ne putem explica obiceiul continuat în creștinism al depunerii primelor (sau ultimelor) spice de grâu la icoană. De altfel, după credința țăranilor noștri, pe fiecare boabă de grâu e întipărită fața lui Hristos"[55], credință ce izvorăște din legendele despre originea grâului din trupul lui Hristos și al lui Dumnezeu[56]. Multe creații folclorice, între care se remarcă Plugușorul, prin comparația stăruitoare în majoritatea variantelor a grâului și cola-

[49] I. Mușlea, O. Bîrlea, *Tipologia folclorului*, București, Ed. Minerva, 1970, p. 53.

[50] informații teren, O. Văduva, sat Moșteni, Suhaia, jud. Teleorman, 1979; sat Dobrița, jud. Gorj, 1976, vezi și Gh. Iordache, *Ocupații tradiționale pe teritoriul Românici*, Craiova, Ed. Scrisul românesc, 1985, p. 249.

[51] M. Eliade, *Meșterul Manole*, Iași, Ed. Junimea, 1992, p. 223.

[52] În Duminica Mare, la Rusalii, semințe din aceste spice erau duse la biserică pentru a fi sfințite, apoi erau amestecate în sămânța de semănat toamna (jud. Tulcea).

[53] Ion Ionică, *Dealu Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*, 1943.

[54] informație teren, Georgeta Moraru, Fildu de Jos, Sălaj, 1979.

[55] Multe din informațiile noastre de teren relevă această credință. Vezi și L. Blaga, lucr. cit., p. 178.

[56] M. Eliade, *Meșterul...*, p. 223.

https://biblioteca-digitala.ro

culuí din grâu cu faţa lui Hristos, ne conduc la presupunerea existenţei unei divinităţi agrare precreştine reprezentate de grâu, preluată de creştinism.

Obiceiul aşezării grâului la icoană ar putea fi şi reminiscenţă a unor vechi ritualuri sacrificiale — grâu sau, mai târziu, colacul, fiind substitute simbolice ale vechilor ofrande destinate câştigării bunăvoinţei supreme. Dar faptul că din grâul „pus la icoană" se iau boabe care se amestecă în grâul de sămânţă, în speranţa amplificării şanselor viitoarei recolte, confirmă, mai degrabă, ipoteza perpetuării peste timp a credinţei într-o străveche divinitate agrară reprezentată de grâu, cu putere de influenţare a recoltei.

Preluând semnificaţii străvechi, icoana creştină, acest important simbol religios, devine în obiceiurile populare relevant simbol magico-ritual care, inclus în scenarii ceremoniale complexe, este menit să împlinească eterna dorinţă a omului de a cunoaşte şi înţelege misterioasele forţe divine şi a orienta forţa lor de apărare şi ajutor spre orizontul de viaţă uman. Ea îşi dovedeşte utilitatea spirituală, cu precădere, în momentele liminale ale existenţei omului, în momente de speranţă, dar şi de incertitudine, de nesiguranţă. De aceea, secvenţe ale riturilor de trecere din ciclul vieţii sau perioadelor de regenerare a timpului au ca reper simbolic icoana şi valenţele spaţiului înconjurător pentru restabilirea echilibrului şi a securităţii oamenilor.

Prin intermediul ei mai ales, dar şi al vetrei şi mesei — ca „puncte fixe" creatoare de spaţii sacre — omul accede la înălţarea sa spirituală şi, totodată, la coborârea imaginară a divinităţii în locuinţa sa, făcând posibilă „legătura tainică şi sfântă care uneşte, în chip invizibil, cerul cu pământul" [57], legătură pe care omul a dorit dintotdeauna să o realizeze.

ESPACES SACRÉS À L'INTÉRIEUR DE LA MAISON TRADITIONNELLE

(Résumé)

Dans l'organisation de l'intérieur de l'habitat paysan roumain traditionnel se font remarquer certains espaces ayant des traits qualitatifs différents par rapport au reste de l'espace, traits qui confèrent une haute valeur spirituelle a l'ensemble de l'intérieur. Ces espaces prennent des contours autour de certains „points fixes" (pour nous exprimer dans les termes de Mircea Eliade) notamment l'âtre, la table, l'icône — avec des significations relevantes dans les rites populaires.

La plus importante este l'icône qui crée cet espace sacralisé où l'homme trouve la possibilité de se mettre en contact directe avec la divinité par l'intermédiaire de la prière, considérée comme une des formes du culte religieux.

[57] Ene Braniște, *Liturgica generală*, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985, p. 75.

https://biblioteca-digitala.ro

Mais, hormis sa principale fonction religieuse, l'icône cumule plusieurs fonctions rituelles et cérémoniales. Dans plusieurs séquences des rites pratiqués dans la maison, l'icône devient objet rituel médiateur de la communication avec le monde d'au delà par sa simple présence, étant déstinée de faciliter „le passage" dans les moments liminaux de l'existence humaine.

La correlation entre l'icône et les pratiques anciennes de fertilité conduisent à l'idée de la survivance de certaines croyances dans des anciennes divinités agraires, conservées dans la mémoire culturelle colective.

De nombreux exemples, documents recueillis sur le terrain à l'appui, ou tirés de la littérature de spécialité convergent vers la mise en lumière de la complexité du rôle spirituel de l'icône, mais aussi de l'âtre et de la table, de même que de l'espace que la vie traditionnelle a crée autours d'eux.

https://biblioteca-digitala.ro

PROTECȚIA RELIGIOASĂ A HABITATULUI ÎN SATUL ROMÂNESC

ZAMFIRA MIHAIL

În cercetarea unei societăți tradiționale astăzi, atestarea unor fenomene nu mai dau posibilitate cercetătorului să reconstituie (integral) o structură de manifestări, după cum pe baza unui fragment osos un anatomist reconstituie întregul organism. Aceasta pentru că societatea este supusă unei bombardări de interferențe și, deci, manifestări similare pot aparține unor structuri diferite (deoarece nu inovația în sine interesează în primul rând, ci dizlocările pe care le antrenează în vechile structuri). Și pentru că societatea tradițională nu este închisă și pentru că nu mai este tradițională în formă „pură".

Din trecutul tradițional persistă totuși, în viața cotidiană, și în universul spiritual al omului din mediul rural cu deosebire, manifestări care nu au fost semnalate în ultimele decenii și, deci, nici analizate. Ele pot aduce lumini noi asupra a ceea ce constituie religiozitatea populară. Mitologicul, pentru că a fost considerat a fi reziduul unei religiozități „abstracte", cu manifestări mai degrabă de sorginte păgână, a fost îngăduit în totalitarism și chiar cultivat în mediile editoriale, mai ales în deceniul opt, în timp ce tot atunci, era interzisă tipărirea chiar și a cuvântului *Dumnezeu* (se ortografia, de altfel, cu literă mică încă din anii ultimei reforme ortografice!) ca și a oricărei referințe la manifestări spirituale ortodoxe.

Or, se știe că, de fapt, contribuția creștinismului este esențială nu numai la formarea civilizației și a culturii medievale europene ci, în același timp, este parte componentă la formarea spiritualității populare. Etnografia europeană este creștină și va trebui analizată, în perspectivă comparată și în interferențele ei, cu întreaga cultură populară a comunităților de alte religii, ne-creștine, mai ales în zonele de convietuire.

Pentru protecția habitatului, în afara tradiției populare de invocare a spiritelor benefice (studiată de etnografie), familia ortodoxă a apelat totdeauna și la rugăciunile bisericii[1], efectuate de către slujitori ai acesteia sau de către credincioși ei înșiși. Componenta strict religioasă este prezentă în viața țăranului român în multe momente, ca să nu citâm decât ceremoniile botezului, cununiei, înmormântării și St. maslu. Ele au fost permanente în satul românesc și în răstimpul ultimilor 50 de ani, căci nu s-a practicat în colectivitatea românească înmormântarea laică, (cu excepția unor activiști) nici nunta ca petrecere fără ceremonia religioasă prealabilă.

[1] Cf. și harta „Sfinții patroni", comentariu H. Culea, în „Buletinul Atlasului etnografic al României", Institutul de cercetări etnologice și dialectologice, București, 1979, nr. 6, p. 365.

R.E.F., tom. 39, nr. 5—6, p. 483—492, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

Biserica binecuvintează toate lucrurile pe care slujitorii ei le folosesc în serviciul religios (apa, pâinea, vinul, tămâia, untdelemnul, vasele și veșmintele liturgice etc.) precum și toate elementele naturii pe care omul urmează să le folosească. Se cunoaște sensul cosmic al rugăciunii ortodoxe, deoarece sfera de influență a rugăciunii se extinde dincolo de persoană și tinde să îmbrățișeze întreaga lume creată de Dumnezeu. *Ierurgiile* (cuvântul românesc este de origine greacă și înseamnă „lucrare, slujbă sfântă") denumesc rânduielile, slujbele și rugăciunile bisericii ortodoxe[2]. Ele sunt tot atât de vechi ca însăși biserica creștină; unele sunt moștenite din Legea Vechiului Testament (de exemplu slujba pentru curățirea femeii la 40 de zile după naștere), iar altele au fost săvârșite de Iisus Hristos (tămăduirea bolnavilor, izgonirea duhurilor necurate, binecuvântarea pâinii și a vinului, a peștilor, etc.).

Se fac ierurgii, deci, de către preot la cererea credincioșilor și la anumite zile fixe din cursul anului: 1 februarie, pentru recolta de peste an, la 29 iunie (Sf. Petru și Pavel) pentru roadele pământului și pentru fructe, la 20 iulie (Sf. Ilie) și la 6 august (Arătarea la față) pentru sfințirea fructelor. La Florii și la Rusalii se taie și se aduc în biserică ramurile unor arbori care, sfințite, se păstrează apoi în casă, la icoană și se ard pentru invocarea spiritelor benefice, cu ele afumegânde se tămâiază prin casă și prin grajdul vitelor. Mâncăruri, cărnuri și cașul obținut din primele mulsuri primăvara, sunt sfințite cu aghiazmă de Paști la biserică, după Înviere (locuitorii aduc câte o bucată din principalele alimente, ca și din pască și din ouăle roșii pe care, sfințite, le readuc acasă pentru a se considera că tot ceea ce vor mânca va fi benefic pentru ei).

De asemenea, tot numai la cererea laicilor diferite slujbe religioase se fac de către preot pentru alungarea „relei întâmplări", și pentru chemarea ajutorului lui Dumnezeu pentru sănătatea vitelor, recolte bogate, pentru apărarea celor care călătoresc etc. Totodată s-a apelat constant la slujbele religioase pentru sfințirea fântânilor și a noilor construcții, la inaugurarea lor, ca și în cazul în care spurcându-se ceva, s-a curățit și i se dă din nou întrebuințare.

Aceste ierurgii, al căror text este consemnat în *Molitfelnic*, sunt efectuate numai de către preot, unele dintre substanțele sfințite de el sunt întrebuințate apoi, cu același scop de a prelungi starea de invocare benefică, de către laici, mai ales de către femei. Astfel, untdelemnul sfințit este folosit pentru binecuvântarea copilului de către mamă, atunci când acesta este speriat sau bolnav. În multe zone din țară în case se păstrează untdelemn sfințit adus de gospodină de la Sf. maslu și cu care ea caută să protejeze gospodăria și toate ale casei. Ea face semne ale crucii cu degetul muiat în untdelemn pe zidul casei sau deasupra intrării, asupra membrilor familiei sau a vitelor. În Oltenia, mortul, după spălare, este uns cu untdelemn sfințit. Ungerea cu ulei sfințit s-a făcut în timpul Sf, maslu atât asupra celui pentru care se face rugăciunea cât și a tuturor participanților. De asemenea, câteva picături din acest ulei se adaugă la copturile făcute pentru sfințire (prescuri, litie, panaghie) și chiar se adaugă la candelă, în timpul furtunilor, pentru protejarea casei de trăsnet.

[2] E. Braniște, *Liturgica specială*, București, 1980, p. 437 ș.u.

https://biblioteca-digitala.ro

La semnificația simbolică a pâinii sfințite, pe care am analizat-o recent în implicațiile ei în viața laicilor[3], alăturăm acum tradiția apei folosită în satul românesc pentru invocarea duhurilor benefice. Valoarea apei este primordială în ritualurile românești, și, preluând practici ancestrale, se atribuie exorcizărilor cu apă semnificație magică absolută. Apa este simbolul curățeniei în toate religiile lumii și în ritualurile populare ea susține viața și reînnoiește forțele naturii și ale organismelor vii. Ea regenerează, deci, și sufletul. Exorcizarea apei (sfințirea ei) constă în citirea rugăciunilor de către preot, invocându-se nu numai de persoana sa „ci de toți credincioșii care participă la slujbă" coborârea harului. Participarea în invocare a întregii comunități este specifică acestui text de mare adâncime simbolică.

Apa este sfințită la Bobotează sau la cererea expresă a credinciosului — numită aghiazma mică pentru faptul că slujba este mai scurtă decât la Bobotează — sau la alte anumite sărbători din cursul anului: Izvorul Tămăduirii (Vinerea în Săptămâna de după Paști), 1 august (începutul postului Sf. Maria), 1 septembrie (începutul anului bisericesc). În Bucovina este obiceiul să se sfințească apa și miercuri în săptămâna a patra după Paști (Înjumătățirea Praznicului Cincizecimii) (pentru că atunci s-a vorbit despre *apa cea vie)*. Cu apa sfințită, în ajunul Bobotezei preotul merge din casă în casă și sfințește gospodăria (după cum în ajunul Nașterii Domnului se merge „cu icoana")[4].

Aghiazma, cum este numită apa sfințită (termen de origine greacă care înseamnă „sfințită") este păstrată apoi în casă, în recipiente închise și folosită de către femei la diferite ocazii, chiar pentru a realiza ele însele anumite invocații pentru protejarea habitatului în general și pentru alungarea duhurilor rele. Aghiazma, cu valoare taumaturgică, se păstrează foarte bine în sticle închise, de-a lungul mai multor ani, fără să capete miros sau să se strice.

Stropirea casei, a bolnavului, dar și a celor sănătoși, pentru reușită în acțiunile lor — se face și de către persoanele din casă, cu aghiazma păstrată pentru aceste prilejuri de excepție.

În gospodărie se știe că există multe ocupații pe care femeia nu le poate face atunci când este „necurată", cum ar fi coacerea pâinii, începerea unei operațiuni de bază în gospodărie ca țesutul, melițatul ș.a. Dar perioada de necurățenie se referă nu numai la cele ale ciclului menstrual ci și la cele 40 de zile de după naștere (de lăuzie) când, de asemenea, i se interzice să frământe și să coacă pâine. Nu s-a dat însă explicația cum iese femeia din această stare de necurățenie. Or, și aici, intervine rolul bisericii. Moașa duce, după 8 zile de la naștere, la preot ulcica cu apă și firul de busuioc, care este sfințită și din care i se dă să bea lăuzei și se stropește în casă, iar la 40 de zile se face rugăciunea pentru curățenia ei și i se dă voie să intre în biserică (în acest fel se consideră încheiată perioada de necurățenie).

[3] *Pâinea în cultul ortodox și în viața laicilor*, în „Revista de etnografie și folclor", nr. 5, 1993, p. 137—143.

[4] „Când venea popa cu botezu dă-ntâi marte, că așa să vine și acu, îț lăsa dascălu — știé unde e fete mari — lăsa câte o fărâmă dă busuioc să pui sub cap noaptea când dormi, să visezi pă cine iei", *Texte dialectale. Muntenia. III*, Institutul de cercetări etnologice și dialectologice, 1987, p. 451.

https://biblioteca-digitala.ro

Toate aceste ierurgii consemnate în *Molitfelnic* sunt efectuate „la cererea credinciosului", de aceea tradiția laică populară a avut interferențe în ritualurile de protecție a habitatului cu această tradiție seculară scrisă.

Structura molitfelnicelor prezintă, pe terenul limbii române, o istorie complexă, căci unele au fost preluate după tipicul Bisericii celei mari a Ierusalimului, iar altele, ulterioare, după tipicul slavon. Vom remarca faptul că rugăciunea contra farmecelor este dintre cele mai des multiplicate, în secolele trecute ca și acum, iar în textele tipărite în primul rând sunt reproduse rugăciunile pentru sfințirea unor locuri: temelia casei sau locul fântânii, acolo unde se sfințește și după încheierea lucrărilor de construcție. Pentru protecția habitatului există în toate culegerile texte pentru „casa supărată de duhuri rele", ca și pentru persoanele „ce sunt turburate și supărate de duhuri necurate" și o rugăciune separată este destinată pentru „casa sau locul ce sunt supărate de farmece sau de descântece"[5].

Textele unor asemenea ierurgii au fost destinate pentru lupta împotriva unor fenomene concrete (manifestări neobișnuite, atribuite unor forțe malefice aduse prin voință distructivă, prin formule magice = farmece sau descântece). Contra lor se luau măsuri și prin intermediul altor descântece cât și prin intermediul rugăciunii, care este de altă sorginte. Observăm însă în chiar instrumentarul descântecului prezența elementului creștin, ca primă formă de interacțiune în simbioză. În textul popular, socotit a fi de proveniență laică, se solicită însă și protecția sfinților, a acțiunii benefice a aghiazmei, a ceea ce a fost transmis prin intermediul creștinătății în spiritualitatea europeană, chiar dacă și ea, la rândul ei, o preluase din cultura greco-romană.

În satul Cornova-Orhei, cercetat în vara anului 1931 de către echipa sociologică a prof. D. Gusti, a fost „descoperit" fenomenul generalizat al «descântării». Aici nu ne-am propus să urmărim descântecele ca atare, de altfel bine cercetate în etnografia românească[6], ci doar manifestarea elementelor ortodoxe prin intermediul lor în ultimele decenii. Cele aflate în lucrarea Ștefaniei Cristescu(-Golopența), *Descântece din Cornova — Basarabia*[7] indică două elemente constitutive ale descântecului de proveniență ortodoxă: se descântă cu aghiazmă, nu cu apă pregătită de către descântătoare și se pronunță texte asemănătoare unor rugăciuni. Femeile care descântă spun în mod obișnuit *Tatăl nostru*, drept text care pregătește atmosfera în care se desfășoară ritualul (cf. p. 105), iar unele texte sunt ele înseși ca niște rugă-

[5] Am cercetat, pe lângă molitfelnicele tipărite, mulțimea de manuscrise care au difuzat în toate localitățile din țară conținutul ierurgiilor. La Biblioteca Academiei se păstrează câteva sute de asemenea scrieri. Din sec. XVIII am consemnat molitfe contra farmecelor în mss. 1118, 4083, 4784, 5053; *Rânduială de rugăciune pentru cei îndrăciți și înviforâți de supărarea duhurilor necurate și pentru izbăvire de boala lor*, în mss. 3467, 3551, 3629; pentru deochi, în mss. 3451, 4083 ș.a. Vezi și mss. 577, 960, 1138, 1155, 1198, 1360, 1365, 1668, 1653, 1726, 1738, 1749, 1764, 1820, 1849, 2032, 2033, 2386, 2408, 2660, 2951, 2986, 3275, 3398, 3614, 3686, 3779, 3813, 4216, 4254, 4289, 4298, 4981, 5361, 5897, 5910, 5911 ș.a.

[6] Simion Florea Marian, *Descântece populare române*, Suceava, 1886; idem, *Vrăji, farmece și desfaceri*, București, 1893; T. Pamfile, *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări, după datinile și credințele poporului român*, București, 1911; Artur Gorovei, *Descântecele românilor*, București, 1931.

[7] Publicată de fiica sa Sanda Golopența Eretescu, Ed. Hiatus, Providence, S.U.A., 1984.

https://biblioteca-digitala.ro

ciuni, de ex. *Blagoslovește Sfinte Dumnezăule / cu budzăle Tale șeale, sfinte* (p. 108). Folosirea aghiazmei este atestată de informatoarea Zoița Botnaru pentru descântatul de dragoste: „Ia aghiasmă pusă-n vas, sâmbătă sara spre duminecă. Duminecă dimineața păn-a nu răsări soarele, te roji la icoane și spui: *Cum nu poț fără sfânta icoană / Așa să nu poț trăi fără mine; / Șâ cum nu poate omu trăi fără fereste / Așa s'nu poată... (cutare) făr'di mine. / Cum luninează fereștile / Așa să luninez io naintea lui. / Șâ cum nu poț fără ușă ișâ afară / Așa să nu poată iel bea și mânca făr'de mine*". (p. 147). Te speli cu apa, o arunci în răsăritul soarelui pe casă, pe-o poiată. Faci trei duminici la rând. Pui o iconiță cu Maica Domnului deasupra aghiesmii șeleia, sâmbătă sara și fata vine duminică dimineața, ia apa, după ce s-a rugat la icoană" (p. 147). Descântecul are pentru țăranul basarabean ceva din sfințenia slujbei religioase aproape, afirmă cercetătoarea care a cunoscut foarte bine aceste manifestări (p. 197). Rolul textului religios este și mai puternic în așa-numitele „cărțicele", text apocrif al „Epistoliei Maicii Domnului" cu care se descântă „de strâns" mai cu seamă copiilor, iarna, când răcesc (p. 137—139 și 214—215)[8]. Așa după cum afirma și autoarea, „sătenii noștri nu trăiesc nici religia, nici morala, nici arta ca pe niște realități autonome ori ca pe niște dogme rigide și abstracte. Ei le trăiesc viu, concret în „obiceiurile" moștenite din bătrâni, obiceiuri în care toate aceste fațete ale spiritualului: religiosul, magicul, moralul etc. pe care numai o analiză abstractă le poate distinge, apar împreună în unitate indestructibilă și organică". (p. 225) și recunoaște că „credințe și practici cu substrat superstițios merg adeseori mână în mână cu credințe și practici de natură religioasă" (p. 227).

Una dintre cele mai subtile interpretări ale sincretismului religie-magie în concepția țăranului român din ultimul timp a fost descrisă de Claude

[8] Iată textul unei asemenea *cărticele de strâns*, alcătuit de o știutoare de carte din satul Cornova, pe baza lecturilor ei anterioare. Pe foaia de hârtie pe care scrie acest text ea face și un desen al „Avizuhăi": „Numele Tatălui ș-al Fiului ș-al Sfântului Duh. Amin. Io, Sfântul Arhanghel Mihail, Voievodul oștilor cerești, pogorând Muntele Ierihonului, întâmpinat-a pre Avizuha (strâcă cheptul copiilor) — aripa Satanei. Șâ iera foarte groaznică. Părul capului iera până-n călcâi. Șâ mâinile lui iera de fier șâ unghiile la mână șâ la picioare ca la săcere. Șâ ochii ca stelele. Iară eu am dzâs: Sânt Fașca Avizuha, aripa Satanii. Șâ eu mă duc la Vifliem unde am audzât că vre să nască Iisus Hristos din Maica Fecioară Maria. Șâ mărg să o smintesc pre dânsa. Atuncea Arhanghel Mihail a loat-o de părul capului, ș-o băgarea în lat de fier. Șâ i-o pus paloșul în coastili ei. Ș-o bătut-o foarte tare Ca să spuie toate meșteșugurile. Iară eu am dzâs: Mă fac zgraiuri (o jivină) șâ broască, șâ cioară șâ porumb șâ muscă șâ painjin, săjată groasnică. Șâ așâ intră pin casăle oaminilor de-mbolnăvește bărbații șâ fimeili; șâ pruncii i-omor în pripă și eu am noosprece nume [...] Șâ unde sânt acestea numi ali mele scrisă și chipul meu, de-aceea casă nu mă pot apropia de șăpti zăci hotare de loc.

Atuncea ia o dzâs: Arhanghel Mihail iată îț spun țâie șâ-ț zâc șâ te leg cu numele Domnului nostru Iisus Hristos; Dumnezăule s n-ai putere te propria casăli robilor lui Dumnezău (Acum spui numele tatălui, mamei și copilului) Nici dobitoacele, nici de câșligu lor. Ș'te duci în munțâi pustii une oamini nu lăcuiesc și cucoșii nu cântă.

S-acolo să-ț fie lăcuința ta în vecii. Șâ iară te jur cu numele Domnului Iisus Hristos șâ cu pre curată Maică, pururea Ficioară Maria șâ cu doisprece prooroci șâ cu trei sfinț arhierei: Vasâli cel Mare, Grigori Bogoslovu șâ Ion Zlatoust. Șâ cu Maftei și Luca și Marcu cu cei patru vangheliști șâ cu cei trii sute optsprăzăce părinț di la Nichia șâ cu sfântul mare mucinic Gheorghe șâ sfântul Dumitru, ierarhulu Neculai șâ cu Ion cel Nou di la Suceava șâ cu mucenițâi șâ cu toț sfințâi, rugați-vă naintea lui Dumnezău pentru pruncu său. Să dăruiască sănătate totdeauna acum șâ pururea șâ în vecii vecilor, amin." (idem, ibidem, p. 138—139). De observat alternanțele stilistice și reproducerea formulelor finale din ierurgiile bisericești.

https://biblioteca-digitala.ro

Karnoouh, pus în fața unei asemenea manifestări[9]. Fetița lui care tocmai aniversase un an în satul Breb din Maramureș, unde el își făcea cercetările etnografice, a avut o inflamație dentară, care i-a dat temperatură. Au tratat-o cu aspirină. Dar stăpâna casei văzând-o, a lansat propria ei ipoteză, că fetița a fost deocheată. Pentru a conjura răul, gospodina a făcut *boscoane*, „descântece". A luat un tăciune din vatră, l-a stins într-o ulcică cu apă care a bolborosit câtva timp, a făcut cu cuțitul tatălui fetiței trei cruci la suprafața apei, recitând *Tatăl nostru*, după care a continuat imediat cu un descântec: *Mă luai pă o cale, pă o cărare / Mă întîlnii cu noi muroi ori strigoi / Voi unde mereți noi muroi, noi strigoi / Noi merem la L. / Carnea să i-o mâncăm / Sângele să i-o bem / Voi acolo unde mereți / Că vă opresc cu toți sfinții mei / Cu toți îngerii mei / Ci mai bine mereți la mare / C-acolo este un pește mare / Acolo mâncați, / acolo cântați, / acolo vă ospătați / Pă L. o lăsați mândră și curată / De Dumnezeu lăsată*" ș.a.m.d. (p. 330). Gospodina recită apoi din nou *Tatăl nostru*, și îi întinse fetiței ulcica cu apă din care aceasta bău o înghițitură din apa călduță. În acel timp, descântătoarea o binecuvântă, așa cum fac moașele asupra noului născut (făcând semnul crucii asupra ei). Din vasul cu apă a turnat câteva picături pe prag, și ieși afară și stropi peste casă, spunând încă un *Tatăl nostru* și merse până la marginea curții, unde vărsă restul de apă și tăciunii stinși. A doua zi, temperatura copilului scăzuse și umflătura dispăruse. Gospodina a adăugat atunci un fir de lână colorată, legat la brațul copilului, care ar garanta continuarea efectului descântecului, spunându-le, pentru a-i convinge pe părinții copilului, că „fetița va fi păzită de deochi și de duhuri rele (strigea), ea este sub protecția sfinților, a îngerilor și a lui Dumnezeu". Și, conchide autorul, „în gândirea acestei femei vrăjitoria și creștinismul se amestecau indisolubil și mi se părea imposibil să separ, decât doar artificial, creșt inescul de ne-creștin: a o înțelege înseamnă a pricepe această totalitate. Deochiul era făcut de sufletele unor oameni vii care reușesc să scape în timpul nopții din corpurile respective și nu se poate îmblânzi acțiunea lor malefică decât făcând apel la armata cerească creștină și la ultima binecuvântare, completată cu pronunțarea rugăciunii *Tatăl nostru*" (p. 308). Și, continuă Karnoouh, eu n-aveam nici o obiecție să opun interpretării gospodinei, deși aș fi fost mai înclinat să acord credit capacității curative a aspirinei și a antiinflamatorilor. Dar pentru gazda noastră nu era nici o contradicție, gândirea sa sincretică integra în entitatea magico-creștină și medicina, la care ea făcea uneori apel. Căci remediile doctorilor, după ea, erau bune să vindece efectele răului, fără a putea atinge vreodată cauzele (care l-au determinat). Acestea erau prea puternice pentru a fi anihilate cu ventuze, pilule sau picături; ele țineau de transcendent și numai invocarea lui era capabilă să supună aceste forțe. Cuvintele pe care le proferase cu o intonație neobișnuită aminteau, deci, părăsirea lui Dumnezeu, în prezența strigelor, și, deci, El cu sfinții și cu îngerii săi erau cei care aveau puterea de a le alunga în afara spațiului familial, în afara localității, spre o întindere în mod cert ignorată de acești munteni, unde se presupunea că domnește o abundență perpetuă, o mare îndepărtată care, în țările creștine nu este străină de evocarea pescuitului miraculos".

Invocarea lui Dumnezeu și mai ales pronunțarea rugăciunii *Tatăl nostru* a fost un fapt curent în practicile descântatului la Cornova, în 1931,

[9] Claude Karnoouh, *L'invention du peuple*, Ed. Arcantère, Paris, 1990.

https://biblioteca-digitala.ro

dar și în alte localități cercetate de aceeași echipă: Runcu (jud. Gorj), Drăguș (jud. Făgăraș) și Șanț (jud. Bistrița-Năsăud). Dar el continuă și în ultimii 50 de ani, în toate zonele țării, atestări recente din Bistrița-Năsăud, din Maramureș sau din Muntenia demonstrând autenticitatea, răspândirea și frecvența fenomenului. De exemplu, pentru ca să vină din nou laptele la vacă, căreia i se luase mâna, în satul Suplai, com. Zagra, „să mai duce să-i cetească la popă, altceva nu-i face, că n-ave ce să-i facă, îi cet'e, mai în apă, mai în făină"[10].

Cu ajutorul aghiasmei se luptă și împotriva fricii, acest sentiment paralizant vis-à-vis de o derulare inexorabilă a evenimentelor care sunt contra persoanelor sau a habitatului, dar și ca revers al unui „prea mult", ce se vrea păstrat într-un statu-quo perpetuu [gelozia este și ea „prea multă" dragoste!].

Cu ajutorul aghiasmei se încearcă ieșirea de sub legătura blestemului, acea amenințare, exprimată oral sau în scris, care atrage cele mai grave repercusiuni asupra persoanei căreia i se destinează. Blestemul este negație, o chemare a forțelor răului care să ducă la îndeplinirea proorocirei făcute. În trecut se invocau de obicei boli fantastice de tipul „bubelor lui Iov", toată suita de imprecații fiind chemarea a ceva nebulos și nu dorirea unei rezolvări definitive ca moartea. Nu se dorește aceasta, considerăm noi, pentru că astfel s-ar rezolva prea direct pedepsirea, ori, tot în tradiția creștină Domnul cearcă pe păcătos dar pierzării nu-l dă! Este ca și cum s-ar dori o suferință atroce dar lentă, de durată, care să răscumpere, prin pocăință, păcatul sau vina comisă, pentru care se proferează respectivul blestem.

De asemenea, blestemul cere pedepse individuale și nu colective, de felul unei boli epidemice, care ar putea lovi în egală măsură în cei vinovați și în cei nevinovați. Deci, apostrofa „Lovite-ar ciuma!" nu poate face parte dintr-un blestem tradițional, ci, cel mult, dintr-unul apărut în vorbirea de periferie, după ce marile epidemii ale acestei boli trecuseră de mult și nu se mai făcea legătura cu flagelul propriu-zis.

Blestemul este negație, or tot ceea ce este negație are conotații mult mai numeroase decât aspectele pozitive ale realității. El este o invocare punitivă cu boli, pierdere a ceva etc. (deci, de limitare) dar nu de desființare. „Sensul special al negației românești este plin de consecințe, forma verbală antrenează și finalitatea demersului ca atare", afirma și Mircea Vulcănescu[11].

Această damnație se manifestă în două moduri: oral și în scris. Mărturiile din secolele trecute consemnează formulele de blestem din însemnările de pe marginea manuscriselor și a cărților, ca și în finalurile unor documente (de obicei de proprietate), pentru a păstra nealterate cele consemnate în textele respective.

Am observat că nu se emiteau blesteme „directe", care l-ar face să păcătuiască pe cel care proferează imprecația respectivă, ci prezumtivul hoț sau păcătos este pus sub efectul punitiv al Sfinților Părinți care pedepsesc înșălăciunea („cine s-ar afla să o strămute [cartea] sau să o fure de la biserică, acela om să fie afurisit de 300 și 18 Părinți svinți din Nicheia", însemnare pe ms. 5653 din Biblioteca Academiei Române).

[10] *Texte dialectale și glosar Bistrița-Năsăud*, Institutul de cercetări etnologice și dialectologice, București, 1987, p. 104 (text culeș în 1974).

[11] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, București, Fundația culturală Română, 1991, p. 129.

https://biblioteca-digitala.ro

Firește, tot ceea ce este scris este considerat de mentalitatea populară că exercită o influență sporită față de oral : de ex. foaia scrisă cu un text magic și unsă cu grăsime este aplicată pe rană cu scopul să o vindece, după cum se consideră că pomelnicul „se roagă", prin faptul că este scris, și atunci este lăsat lângă icoană sau în spațiul dintre acoperământul de metal și pictura propriu-zisă, pentru a fi în imediata vecinătate a obiectului sfânt, care ar absorbi, astfel, dorințele credinciosului exprimate pe hârtia scrisă. De aceea, și cuvintele folosite au menirea de a transforma în realitate ceea ce ele semnifică. Astfel, cuvintele *leagă* sau *dezleagă* pentru că toate relațiile sociale din secolele trecute se bazau pe cuvânt, cuvântul de cinste, ~ de onoare, cuvîntul dat, pe baza cărora se făceau tranzacțiile etc.

Mecanismul oralității își are propria sa strategie și, de aceea, iscălitura de astăzi pe un act nu e mai puternică decât era cuvântul atunci. De aici și valoarea enormă care se atribuie celor două momente ce există numai prin cuvânt : jurământul și blestemul. De aici și consemnarea și încrederea în ele la toate nivelele sociale. Omul din mediul rural cu deosebire avea încredere în acest atribut, deși avea fantezie nu se îmbăta cu cuvinte, demagogia avalanșei de cuvinte fără acoperire din secolul nostru și de aceea, considerăm că impactul lor asupra imaginației sale era decisiv. Deoarece pentru ca un jurământ sau un blestem să-și facă efectul trebuie să se creadă în ele, în posibilitatea ca ceea ce se prezice să se împlinească. Astăzi e perioada contextului, nu a textului cu transcendența sa!

Or, pentru a obține scoaterea de sub incidența consecințelor proferate de un blestem (ca și de sub incidența farmecelor!) *dezlegarea* se poate face atât printr-un ritual la nivel strict laic dar și printr-unul în care, pe baza textului religios și a ierurgiei preotului, se obțin rezultate care pot fi judecate numai de către cei care sunt în cauză. Ceea ce putem să consemnăm noi ca cercetători ai fenomenului, este faptul că în ritualul laic aflăm elemente preluate din practica bisericii, și anume, invocarea unor sfinți și a protecției lui Dumnezeu la care se adaugă folosirea aghiasmei pentru exorcizări și pentru stropire, ca fiind elementul cu proprietăți recunoscute benefice.

De altfel, *exorcism* înseamnă, după definiția din „Dicționarul explicativ al limbii române" (DEX) „(În credințele mistice) Practică magică (rugăciuni, descântece, etc.) care are drept scop alungarea duhurilor rele, a diavolilor etc." Or, în orice înțeles am întrebuința termenii *magie* și *credință mistică* este semnificativă diferența de palier pe care ei se situează. *Credința* este definită: „(Numai în concepțiile religioase) Convingere despre existența lui Dumnezeu și pentru care se adresează rugăciuni", în timp ce *descântecul* este „formulă magică în versuri, însoțită de versuri, cu care se descântă", ca și acțiunea respectivă *a descânta* /„ a rosti descântece, însoțite de anumite gesturi magice, pentru a obține îndepărtarea unui farmec, vindecarea de o boală", dar și reversul „a fermeca, a vrăji (folosind descântece)". Ceea ce definiția unifică în mod arbitrar în realitate aparține la două categorii de spiritualitate, care, chiar dacă se intersectează, reprezintă totuși două moduri distincte de abordare. Astfel, încă la 1567, în *Tâlcul Evangheliilor*, Coresi recomanda, ca în biblicul decalog: „nu fărmăca, nu descânta, nu vrăji, nici mearge la aceia care fac așa"[12], exprimând o poziție dintotdeauna transantă a bisericii.

[12] *Crestomația de literatură română veche*, vol. I, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1984, p. 101.

https://biblioteca-digitala.ro

„În lumea satului religia și magia sunt activități „legate una de alta, cu toate că au norme deosebite și sunt activități aparte"[13]. În ceea ce privește raportul teoretic dintre religie și magie, el este o problemă centrală a etnologiei, astăzi devenită clasică.

Rostirile magiei, spre deosebire de cele ale religiei, ar viza, în concepția lui Ernest Bernea, viața materială a țăranului; religia este o practică a promovării valorilor spirituale, magia este o practică a promovării valorilor materiale. Familia, prin expresia ei materială este centrul de iradiere a activității magice (idem, p. 63). Și, atrăgea atenția autorul, „O credință neîntemeiată a făcut ca cercetătorii civilizației sătești să dea o atenție deosebită credințelor și superstițiilor ca fiind în afara bisericii oficiale, ca având un caracter cu adevărat popular. Cercetătorii folcloriști au ignorat în întregime rolul bisericii în viața religioasă a satului și țăranului român, așa cum, bunăoară, teologii înclină să înlăture tot ceea ce este dincolo de dogma și ritualul creștin" (p. 60); însă, arăta d-sa, viața religioasă [a satului este] mai bogată decât religia oficială, aceasta deoarece în viața religioasă a satului românesc... spiritualitatea locală străveche s-a adaptat formelor și sensului vieții religioase reprezentată de biserică, fără să renunțe la conținutul și valorile sale, iar biserica oficială s-a adaptat la condițiile și sensul tradiției locale, fără să renunțe la ceea ce este esențial" (p. 61). Și aceasta, adăugăm noi, pentru că biserica ortodoxă nu este exclusivistă, în sensul de a pretinde dominarea absolută a vieții spirituale.

Interpătrunderea tradițiilor determinate de practica ortodoxă cu cele de sorginte populară, niciodată repudiate în bloc de către biserica ortodoxă, este un domeniu care a rămas, din păcate, după 50 de ani de la apariția lucrării lui Ernest Bernea, la fel de puțin cercetată.

LA PROTECTION RELIGIEUSE DE L'HABITAT DANS LE VILLAGE ROUMAIN

(Résumé)

La composante strictement religieuse est présente dans la vie du paysan roumain dans de nombreuses occasions, pour ne citer que les cérémonies religieuse (bâptemes, noces, enterrementes ou messes pour un malade). Pratiquées en permanence dans le village roumain, même dans les dernières 50 années, la collectivité populaire roumaine n'a connu ni enterrement *laïque*, ni la noce déroulée comme spectacle, sans une cérémonie religieuse préalable.

En ce qui concerne la protection de l'habitat, hormis la tradition des croyances populaires d'évocation des esprits bénéfiques (la seule étudiée par l'ethnographie des dernières décennies), la famille orthodoxe a toujours eu confiance dans la force des prières de l'église. Des différents services religieux sont accomplis par le prêtre afin de chasser „les événements mau-

[13] Ernest Bernea, *Civilizația română sătească*, cap. *Religia și magia*, București, 1944, p. 55.

https://biblioteca-digitala.ro

vais'': épidémies, innondations, incendies, ou bien pour écarter les voleurs, l'invasion des sauterelles, pour appeler l'aide de Dieu à la présérvation de la santé des hommes et du bétail, l'obtention de recoltes riches, la protection des voyageurs, etc. De même, les hommes ont appelé en permanence au service divin pour la bénédiction des fontaines et des nouvelles constructions, des croix votives (sorte de calvaire en bordure d'une route), etc.

La bénédiction invoque le Saint Esprit afin d'écarter un mal déjà accompli; si des malédiction ont été proférées, alors on lit les prières de St. Basile pour la défence de ceux ayant maudit, afin que le mal ne retourne vers eux (= déliement de malédiction).

Toutes ces prières consignées dans les *Rituels* sont effectuées seulement ,,sur la demande du croyant'', raison pour laquelle la tradition laïque populaire a eu des interférences dans les rites et coutumes de protection de l'habitat avec cette tradition séculaire écrite.

https://biblioteca-digitala.ro

ÎNSEMNE DE MEMORIE CULTURALĂ : INSTANTANEE ANTROPO-COSMOGONICE DIN TRADIȚIA SATULUI ROMÂNESC

FLORICA ELENA LORINȚ

Memoria culturală a omului societăților tradiționale este de un tip pe care l-am putea numi „global". Potențialul de imediatizare sau de actualizare de care individul și comunitatea respectivă dispun nu anihilează ci, dimpotrivă, intensifică procesul de asimilare calitativă a datelor receptate. Informația este în permanență formativă, datele nu se combină haotic, nici nu se nivelează reciproc, ceea ce ar duce la constituirea unei memorii „mozaic", comparabilă cu o pagină de ziar sau cu un program de mass-media audio-vizual. Comparația fiind mai sugestivă dacă ne referim la un program de televiziune.

Semnificația, evenimentul, emoția cu toate valențele lor simbolice sunt înscrise activ în modalitățile de cunoaștere formulate, ca și în modul specific de a fi al individului, al comunității umane care este etnia. Generațiile se urmează neîntrerupt: creatori, purtători și martori de însemne culturale ce îi definesc în unicitatea lor, pentru a-i ridica la un statut de participare universal umană; fiecare rând de oameni poate spune: „memoria suntem noi".

A plecat începutul / De la casa lui, / De la masa lui . . .[1]

În cele mai multe texte de incantații, de descântece, versurile de deschidere sună întrucâtva diferit: *A plecat cutare* (pe nume) / *De la casa lui,* / *De la masa lui* / *Pe soare răsare,* / *Pe cale,* / *Pe cărare,* / *Pe drumul cel mare,* / *Pe cărarea necălcată,* / *Pe roua nescuturată.* / *Cărarea a călcat-o,* / *Roua a scuturat-o . . .*[2]

Fie că este spus de un descântător cu reputație bine stabilită sau de cineva care se pricepe cât de cât în ale descântatului[3], textul menționează numele celui care urmează să beneficieze de rezultatele acțiunii. În variantele „A plecat începutul . . ." o categorie temporală este explicit inclusă, inițiindu-se astfel o diateză activă, aceasta sugerând la rându-i prezența și importanța unei serii de evenimente. O desfășurare epică este promisă, pe care nici textul, nici gestica nu o vor dezminți. Putem întrevedea încă din primul vers, prin introducerea categoriei de „început", o tendință de si-

[1] Motivul „Începutului" l-am găsit mai întâi în Gorj, lucrând cu Maria Coiculescu, Arcani, Câmpoșeni, 1967—69.

[2] O analiză mai aprofundată a conceptelor regrupate în acest „tip" de formule rituale, am întreprins-o în lucrarea *La Sorcellerie Paysanne*, Bruxelles, 1977, precum și în *A Plecat Începutul . . .*, din ciclul *Însemne de Memorie Culturală*, lucrare aflată în mss., București, 1993.

R.E.F., tom 39, nr. 5—6, p. 493—499, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

tuare a întregii acțiuni într-o condiție-circumstanță ideală sau de exemplaritate, acel ,,illo tempore'' de care atât de frecvent vorbește Mircea Eliade.

În versurile imediat următoare intervin însă elemente cu semnificații de spațialitate, ,,casa'', ,,masa''. Iar dacă luăm în considerare variantele în care ,,începutul'' este înlocuit cu ,,cutare'' (pe nume), deci omul-persoană, în demersul de formulare a unei primordialități se impune într-un statut de necontestat o categorie din repertoriul conceptual al antropogoniei: *A plecat omul-cutare...*

Temporalitatea și spațialitatea se propun astfel în incidență deloc întâmplătoare, în care un loc important revine omului. Asistăm la semnalarea unui proces cosmogonic, pe coordonate fundamentale de antropogonie și antropocentrism. Descântătorii insistă de fiecare dată asupra obligației de a spune (a pronunța) numele omului implicat. Mai mult chiar, ei nu ezită să citeze numele cele mai frecvente din satul sau zona respectivă, având grijă să dea și nume de bărbați, precum și nume de femei. Este în acest act suplimentar de explicitare a acțiunii, în semnificațiile ei profunde, afirmația unei specificități culturale inalienabile, a unui mod de a fi și de a cunoaște care alcătuiesc un tot. Omul și comunitatea căreia îi aparține.

Motivul ,,drumului cel mare'' ne este familiar din descântece, din versuri funerare, din basme, din întreaga viziune despre univers și viață a țăranului nostru. În acest ,,drum mare'' se varsă ca într-un curs de apă, deci de timp curgător, acțiune și eveniment, calea, cărarea necălcată, precum și roua nescuturată. O stare, o condiție, ce nu-și mai pot păstra ,,inițialul'' deoarece chiar ,,începutul'', ,,omul'' a plecat. Casa, masa, locul din care ,,cutare'' pleacă pentru a călca acea cărare, a scutura roua pe cale este locul lui, al fiecăruia. Referința este discretă dar semnificativă, este vorba aici despre persoana omului, despre unicitatea lui, despre destinul individual. Omul, individul își parcurge calea, soarta, viața, cum vom vrea să numim această traversare, dar în viziunea țăranului, a satului tradițional, traversarea nu este un înscris fatalist, căruia omul nu i s-ar putea sustrage, pe care l-ar purta cu sine, în sine, ca pe un soi de blestem sau ca pe o mărturie de neputință, dovadă de nimicnicie omenească.

Actul de descântat, acest demers tradițional de antropo-cosmogonie care este totodată exercițiu de ,,inițiere'', practică de epistemologie populară indică limpede o participare cognitiv-activă a omului[4] persoană. Descântatul indică o contribuție creativă a omului (numit), precum și un imperativ etic, care decurge din statutul ontic al omului, așa cum acesta este definit și asumat de satul nostru tradițional. Credințele populare afirmă că Dumnezeu a făcut toate câte sunt ,,după legi'', dar că omul are o soartă, o menire. El se bucură de un privilegiu, acela de a vedea, de a cunoaște ,,cu ochii sufletului'', dar și cu ,,ochii minții''[5].

În traversarea destinului, care îi este ,,casa'' și ,,masa'', omul se află deodată, față în față, cu un aparent neprevăzut. Tocmai ,,când o fost la mijloc de cale, de cărare'', iată, el ,,...s-a-ntâlnit cu ielele, cu Frumoasele''

[3] Mircea Eliade, *De Zamolxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970, oferă o sinteză a condiției vrăjitorului român în comparație cu alte culturi, demonstrând originile europene ale ,,vrăjitoriei'' la poporul nostru.

[4] Vezi *La Sorcellerie Paysanne*, cap. II.

[5] Dumitru Stăniloaie, *Reflexii Despre Spiritualitatea Poporului Român*, Craiova, 1992, p. 112 și urm.

https://biblioteca-digitala.ro

sub atâtea alte denumiri, cu zânele destinului[6]. Variantele pe această temă sunt nenumărate, ceea ce ne interesează în prezentarea succintă pe care ne-am propus-o fiind doar semnificația motivului. Acest ,,mijloc de cale'' este punct, loc de răscruce, circumstanță critică unde/în care, fapte, evenimente majore pot să se petreacă, de vreme ce întâlnirea nu este una banală, ci aduce în scenă reprezentări de prim ordin conceptual ale pantheonului popular tradițional. Zânele destinului, Ursitoarele.

Din credințe și practici populare noi știm că la nașterea unui prunc se pune masa pentru aceste doamne. În casa, sau chiar în încăperea unde se află lăuza și copilul, se face calea sau drumul ursitorilor, în formă de cruce, marcând cardinalitatea fizică, materială, manifestată a cosmosului, dar și pe cea spirituală. Drumul se face presărând făină sau tărâțe, sau chiar boabe de grâu. Este simbolul ,,drumului cel mare'' pentru cel nou venit în lumea deloc simplă a oamenilor trăitori pe pământ.

Transpunerea în termeni de metafizică de o impresionantă rezonanță a acestui rit, așa cum o realizează textele de descântece, este și o apoteoză a ,,habitatului''. Omul a plecat de la casa lui, de la masa lui, dar revine la acel mod inițial, originar, despre care tot descântecul ne spune ,,...că în ziua în care o născut, nici o nevoie nu o avut''; cutare să fie ,,curat, luminat, ca argintul strecurat, ca steaua din cer picată'', sau ,,...curat, luminat, cum Dumnezeu l-a făcut și Maica Domnului l-a lăsat'', etc.

Urmând firul epistemologic al unor creații populare tradiționale, cum este actul descântatului, textele care îl însoțesc, vom găsi fără dificultate multe asemenea ,,locuri critice'' ce se prezintă cunoașterii noastre în aceeași pedagogie a unei memorii culturale specifice. Casa, satul structurile constituite în jurul așezării formează, așa cum bine știm, un întreg cu valori simbolice de microcosmos. În afara acestui spațiu sau tărâm al oamenilor există și un altul, a cărui proximitate fizică nu anulează, cel puțin aparent o relație de opoziție cu primul. În descântece, de exemplu, acest alt spațiu îl găsim definit prin negație este ,,acel'' sau ,,unde'' câinii nu latră, cocoșii nu cântă, fată mare cosiță nu-mpletește, fecior cu securea nu cioplește, popa nu toacă, etc... Am putea fi înclinați să vedem în aceste absențe modalități de definire a unui haos, univers încă neunitar, periculos; necunoscutul. O altă față a lumii. Dinspre acel ,,unde'' sau ,,acolo'' vin fără încetare înspre sat, înspre casă, făpturi de temut, greu de împăcat sau de evitat, situații ce se cer preîntâmpinate. Procesul de mitologizare utilizează acest spațiu ne-locuit, acest imens rezervor de ne-cultural, ca termen extrem de productiv, cu un redutabil potențial simbolic, menit parcă să exprime cele mai acute temeri, cea mai dramatică incertitudine, cea mai mare vulnerabilitate a omului. Un adevărat refugiu al memoriei de emoție, pe care epistemologia populară îl mânuiește cu mare artă.

Aceeași epistemologie aduce însă în peisajul umanizat al habitatului, prin credințe, ceremonialuri ample sau rituri modeste, cealaltă față a lumii (chaosul). La nașterea unui copil răsare un brad în munte. La moartea omului, bradul lui este adus în sat, apoi purtat la cimitir pentru a fi pus la cap de mormânt. Pomul vieții, care pretinde a nu fi știut ce-l așteaptă, crezând, zice el, că va fi ridicat zână la fântână, călători să-i vină, să se răcorească,

[6] O repertoriere însoțită de o analiză a reprezentărilor în pantheonul popular românesc, o oferă Romulus Vulcănescu în *Mitologie Română*, București, 1985.

https://biblioteca-digitala.ro

ori să fie făcut șindrilă pentru acoperiș, sau să fie tălpoaie la casă, etc... În cele din urmă, pomul vieții va accepta să-și întindă crengile, sau chiar să-și culce trunchiul, pentru ca sufletul călător înspre cealaltă lume să poată trece peste vâltoarea apelor, care despart o lume de alta. Trecerea se face după ce sufletul a străbătut codrii cu seama lor, după ce a trecut vadurile cu seama acestora. Bine îndrumat, luându-și seama, sufletul dalbului de pribeag ajunge la ,,drumul cel mare", la ,,calea cea lungă, lungă fără umbră...". Calea adevăratei cunoașteri. La obținerea acestei cunoașteri, conform textelor rituale funerare, au contribuit sfetnici vidra, lupul, dar și comunitatea omenească căreia călătorul îi aparține. Acestei ,,țări cu dor", ,,cu milă", sufletul îi va aparține pe mai departe, pentru totdeauna, chiar aflându-se ,,în cea fără dor". Dincolo de memoria emoției pare să se profileze lumea unei alte memorii, în care nici dorul, nici mila nu mai sunt prezente.

Iată însă că în această lume de dincolo, cu ușa în drumul mare, cu ferestrele la soare, se află o casă cu streașină rotată, ce cuprinde lumea toată. Este casa de unde vor ieși în întâmpinarea noului venit sufletele celor morți. Aceste suflete pot fi recunoscute de călător, ele vor veni pâlguri după pâlguri, pâlguri de trei mâini. Este ,,mahalaua noastră", spun unele variante ale textelor funerare.

Tot în acea lume, ca la un capăt și început de drum este ,,locul cu jocul" sau ,,locul cu bujorul", unde sufletului îi este ,,dorul" Aici sau acolo, mesele sunt mereu întinse, iar făcliile sunt aprinse. Fiecare suflet află pentru sine un izvor, acela pe care cei vii îl vor slobozi. Configurația lumii de ,,dincolo" este una culturală, în sensul definirii unui spațiu purtând toate însemnele prezenței active a omului-persoană, a omului-comunitate. Desigur, aici este omul suflet, iar comunitatea moși, strămoși. În rândurile acestora intrând unul după altul, fiecare din cei care realizează marea trecere, pentru a se constitui apoi în șirurile de generații nu anonime, ci mai degrabă eponime[7].

În reprezentările imaginarului popular pe care le-am schițat mai sus, cu titlu de exemple, se regăsesc secvențe de antropogonie, de cosmogonie formând un întreg, experiență spirituală inextricabilă. O experiență care nu rămâne numai de domeniul spiritual, ci în permanență se imprimă și în cultura materială, în timp ce poartă amprenta de necontestat a acesteia.

Reprezentările acestea, ca toate modalitățile de exprimare a memoriei culturale, reclamă necesitatea unei perspective de sinteză asupra gândiri și trăirii unei comunități, obiect de studiu sau de atenție. O atare perspectivă este greu de realizat, iar faptul de a cerceta o ,,cultură populară" nu simplifică ci mai curând complică situația de cercetare, poziția cercetătorului.

În epistemologiile culturale, reprezentările despre lumea de dincolo sunt printre instrumentele de explorare cele mai privilegiate, atunci când ne străduim să înțelegem pe ,,altul" sau pe ,,celălalt", tocmai datorită acestei ambivalențe semantice între real și ideal. O semantică ce se lasă mai cu-

[7] Pentru lectura uneia din cele mai ample și complete formule ale marelui ciclu ceremonial funerar la români, lucrarea lui Constantin Brăiloiu rămâne un cadru de referință, chiar dacă autorul afirmă că nu a urmărit neapărat un scop științific: *Opere*, vol. V, Bucureşti, 1981, pag. 109 și urm. Studiul introductiv, traducerea și îngrijirea, Emilia Comișel. Pentru un repertoriu de ,,cântări" din același ciclu funerar, vezi lucrarea Mariana Kahane și Lucilia Georgescu Stănculeanu, *Cântecul Zorilor și Bradului*, București, 1986.

https://biblioteca-digitala.ro

rând intuită decât înțeleasă, dar care se impune ca o condiție sine qua non a unui dialog fundamentat etic.

Lumea de dincolo, așa cum o vede și o trăiește tradiția populară a neamului nostru, este fără încetare integrată în experiența unei trăiri totale, complete. Ceea ce este perceptibil, universul manifestat atât prin elementele lui cultural specificate ca aparținând microcosmosului unui spațiu „locuit", cât și prin elemente ce țin de aspectul încă „nedomesticit" invadează neîncetat lumea ideală, întâlnind realitățile esențiale ale acesteia, simbolizate prin „țara fără milă", cea „fără de dor", „calea fără umbră" etc. Lumea ideală însă nu rămâne pasiv înscrisă într-o reprezentare colectivă ci, cu aceeași forță de care dispune universul manifestat, se implică activ în aceasta. Avem parcă de a face cu un fel de cosmogonie în permanentă gestație, în care profanul și sacrul nu își dispută terenul, ci vin deopotrivă să-l creeze și să-l ofere.

Lumea oamenilor este imperfectă, fără îndoială, căzută din condiția inițială de puritate, adevăr, bine și frumos. Nici lumea, nici omul nu mai sunt ce au fost „odată", ba chiar se „strică" tot mai mult, se degradează. Totuși, starea aceea originară nu este străină universului ce singur se „depune din statutul său de perfecțiune. Sacrul se ascunde, se adăpostește în lumea concretă, în realitatea acesteia ca sâmburele în rod. „Nu în sâmbure este viermele, în fruct îl afli", ne spunea odată o femeie din popor.

Prezența neîntreruptă a sacrului în lumea concretă garantează, în mentalitatea tradițională a satului nostru, sfințenia însăși, a lumii, a cosmosului. Însușirea aceasta de a fi prezent nu epuizează însă esența sacrului, cu atît mai puțin a divinității. Lumea este mereu sfințită în temeiul aceleeași taine. Pentru țăranul român crearea lumii, dar mai cu seamă natura divinității, esența Creatorului rămân o taină. Creația prin cuvânt. „Tăcerea veghează cuvântul, iar cuvântul veghează taina", îmi spunea odată o femeie din popor, când împreună încercam să pătrundem în tărâmul cunoașterii, așa cum o propune epistemologia populară a neamului nostru.

Tăcerea, uitarea, sincopa rituală, paradoxul deliberat propus sunt de fapt situații epistemologice, la care cei întrebați nu acceptă lesne să se oprească; le-am putea considera drept categorii cultural ocultate, procesul de ocultare având deci o finalitate conștient asumată și considerată ca necesară. Aceste categorii, sau măcar unele din ele, fac parte din repertoriul de defensivă al memoriei culturale.

Prezența sacrului ideal în lumea văzută se realizează și în baza unei periodicități, a unei ritmicități. Aceste coordonate nu sunt exclusiv temporale, ci sunt de asemenea încărcate cu semnificații multiple, ca de pildă cele legate de structurile sociale, de dinamica acestora, de menținerea lor. În descântece, periodicitatea și ritmul sunt sinonime cu restaurarea și reintegrarea unei condiții originare ideale, în primul rând pentru omul-persoană; ele nu sunt neutre, iar implicațiile simbolice sunt de prim ordin, vizând, așa cum am menționat mai sus, statutul ontic al omului. Restaurarea și reintegrarea se prezintă ca procedee de cosmogonie, aceasta neputând fi izolată de o latură antropogonică, în sensul perfectibilității omului.

https://biblioteca-digitala.ro

Legate de structurile sociale, periodicitatea și ritmicitatea asigură vitalitatea acestora, perenitatea lor, fără a neglija procedeele antropo-cosmogonice la care epistemologia populară, și prin ea memoria culturală, face apel.

Cuscre nu fii supărat / Că ai neamuri prin pământ, / Și-om veni și noi pe rând...[8].

Unitatea dintre universul manifest și cel ideal, instituită și garantată prin prezența sacrului, este uneori atestată de creațiile folclorice prin expresii de o rezonanță simbolică covârșitoare; sensibilitatea și imaginația, atribute prin excelență ale unei memorii culturale de tip global, marchează această memorie cu însemne destinate eternității, deși nu străine de eveniment sau de emoție: *Și mai scoală, cuscre, scoală, / Și mai calcă urmuliță, / Să se facă fântâniță, / Fântâniță cu izvor, / Ca să beu tișa de dor...*[9]

Cel plecat este rugat, invocat să vină pentru a călca, a lăsa urmuliță. Ori, cărarea pe care el a plecat era necălcată, el însuși a trebuit să o calce, să o parcurgă în termenii propriului său destin, așa cum fiecare om, fiecare suflet trebuie să o facă. Revenirea la care este invitat acum, prin actul și prin versul ritual, se face într-un mod asemănător. Urma trebuie imprimată nu la întâmplare, nu fără rost, ci pentru a face din ea fântâniță cu izvor pentru cei rămași, ca ei să-și poată stâmpăra dorul. Într-un mod tainic, sugerat dar nu strict precizat, toți cei din lumea fără milă și fără dor vor împlini aici, celor rămași îndureraţi, setea de dor și de milă. Cele două țări-tărâmuri se întregesc, neputând fi despărțite, întocmai ca „apa întâlnită" pe cale, la începutul ciclului funerar, când cel călător nu era încă angajat pe drumul cel mare; gorjenii o luau de la două izvoare, din chiar locul unde acestea se făceau o singură vale. Cu această apă bolnavul era stropit, ori îi erau spălate mâinile și fața, iar după anumite semne ce le făcea se vedea dacă mai avea ori nu de trăit.

Apa din fântâniță izvorâtă din urmă este însă menită pentru cei vii. Izvor de viață și de alinare. Locul celor vii, casa, curtea, toată gospodăria se organizează ontologic în jurul acestui izvor. În sat sunt multe asemenea fântâni, iar vatra satului este mereu consacrată ca loc de temeinicie și oecumenă generatoare. Tot așa și hotarul satului, iar la răscruce de drumuri, acolo unde se ridică troițe, de multe ori se află și fântâni pentru setea celor care vin din sat să lucreze la holde, ca și pentru cei care poposesc doar vremelnic pe meleagurile astfel marcate în unitatea unui univers ce se vrea păstrat întreg. Cardinalitatea aceasta a răscrucii, prezentă în tot spațiul neamului nostru, este peste tot purtătoare ale acelorași însemne, memoria culturală recunoscând mereu urmele vii ale omogenității și statorniciei neîntrerupte. Numai prin această identitate profundă, veridică, o comunitate umană poate aspira la o condiție de omenie și universalitate.

[8] C. Brăiloiu, *op. cit.*, pag. 182.

[9] Ibidem., pag. 181.

https://biblioteca-digitala.ro

INSTANTANÉS ANTHROPO-COSMOGONIQUES DANS LA TRADITION DU VILLAGE ROUMAIN

(Résumé)

La mémoire culturelle de l'homme des sociétés traditionnelles semble avoir un caractère que nous pourrions appeler global, ou holographique. Le potentiel dont individus et collectivités disposent pour immédiatiser, pour actualiser les données de l'expérience, non seulement n'annule mais intensifie une assimilation calitative du vécu, ce qui este synonyme de créativité. L'information acquiert toujours une dimension formative, les données ne se combinent pas de manière chaotique, pas plus qu'elles ne se nivelent les unes les autres, pour se constituer en une mémoire mosaïque, qui serait comparable à une page de journal, ou encore à un programme présenté par la television.

Dans la tradition du village roumain, l'acte incantatoire, ainsi que beaucoup d'autres circonstances rituelles d'expression variée, sont autant d'exercises initiatiques, des pratiques épistémologiques qui indiquent une participation cognitive-active de l'homme en tant que personne et comme membre d'une communauté. ,,Dieu a fait le monde, tout ce qui est, d'après des lois, mais l'homme a un destin, celui de voir. Voir des yeux de l'âme, et des yeus de la raison'', (ochii sufletului, ochii minții). Voir, connaître, sont ici des concepts qui se rapportent à la connaissance, au savoir, à la sagesse, au statut ontologic de l'homme. C'est dans ces coordonnées fondamentales que nous pouvons saisir ne fut-ce que partiellement, la vision que le paysan roumain a de l'univers de la vie, de ce tout où il se situe et dont il fait son *habitat*, par l'élaboration d'une cosmogonie et d'une anthropogonie qui lui sont propres et qui, inscrites dans une éthique pour lui essentielle, l'inscrivent dans une condition d'universalité.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ASPECTE ALE ETNOLOGIEI LOCUIRII – STRUCTURAREA SPAȚIULUI AGRICOL

GEORGETA MORARU

Cercetarea etnologică a *modului de locuire* în comunitățile rurale tradiționale românești evidențiază variate aspecte, mai mult sau mai puțin cunoscute. Abordarea științifică a multiplelor probleme privitoare la locuire s-a făcut în etape, limitate tematic, orientate descriptivist-morfologic, stăruind asupra detaliilor, a elementelor componente ale locuințelor, a anexelor gospodărești, precum și a dispunerii lor în cuprinsul așezărilor, foarte diversificate ca formă și funcțiune, raportate la specificul geografic și economic zonal. În timp, perspectiva etnografică s-a dovedit simplistă, modul de locuire sătesc fiind mult mai cuprinzător, atât tematic cât și spațial, implicațiile sale în viața oamenilor având numeroase forme de manifestare, rezultat al unui mod de viață străvechi a cărui structură relevă sensuri și semnificații greu de descifrat.

În plan științific, pentru desemnarea acestui domeniu de cercetare, etnologia franceză folosește noțiunea de „l'habitation"[1]; problemele habitatului, ale alimentației și îmbrăcămintei făcând obiectul capitolului „les techniques de consommation", inclus metodologic în secțiunea „la technologie culturelle"[2], în care, ponderea cea mai mare o au informațiile etnografice provenite de la diverse populații „exotice". După cum se observă, sfera de cuprindere a etnografiei habitatului este limitată la ceea ce poate observa direct un explorator, morfologia tipurilor de adăpost, a elementelor de construcție a locuințelor, a principalelor tipuri de habitat, precum și la organizarea interioarelor și a mobilierului.

Etnografia românească clasifică acest domeniu de cercetare în marea secțiune a „culturii materiale", capitolul „așezări și locuințe"[3]. Având în vedere diversitatea formelor și mai ales vechimea mare a realităților ce compun cultura populară, știința etnografică românească a fost nevoită să aprofundeze cunoașterea evoluției așezărilor, domeniu în care și-au adus contribuția o serie de personalități științifice formate la școala geografică, astfel

[1] Jean Michéa, *L'habitation*, în volumul *Ethnologie Générale*, sous la direction de Jean Poirier, Encyclopédie de la Pléiade, Édition Gallimard, Paris, 1968, p. 864–869.

[2] Idem, p. 823–880.

[3] Romulus Vuia, *Etnografie, etnologie, folclor*, în „Lucrările Institutului de geografie al Universității din Cluj" – 1928–1929, Cluj, 1931, p. 293–352; Ion Vlăduțiu, în *Etnografia românească*, Editura Științifică, București, 1973, delimitează în capitole distincte „așezările și gospodăriile" de „locuință", p. 121–190; Valer Butură, în *Etnografia poporului român*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978, include întreaga problematică în capitolul intitulat „Așezările și evoluția lor", p. 45–126.

R.E.F., tom 39, nr. 5–6, p. 501–512, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

încât, studii de referință datorăm lui Vintilă Mihăilescu[4] și mai ales lui Romulus Vuia[5], ce au adâncit cercetarea etnografică din perspectivă interdisciplinară: geografică, antropogeografică, demografie istorică etc. Mai aproape de noi, din domeniul geografiei s-au specializat în etnografie Valer Butură[6] și Ion Ghinoiu[7], aducând completări la cunoașterea problemelor.

Extinderea cercetărilor, prin înmulțirea informațiilor de teren, evidențiază faptul că, în ansamblul său, locuirea sătească nu poate fi redusă doar la perimetrul *„spațiului construit"* al unei așezări. Descrierea și întocmirea tipologiei locuințelor, a construcțiilor cu caracter gospodăresc — permanente sau temporare, a construcțiilor și amenajărilor cu caracter meșteșugăresc, trebuie completată cu analiza elementelor ce compun *„spațiile cu destinație socială"*: cârciuma și locul pentru horă, hanul, iar mai aproape în timp: școala, primăria, căminul cultural sau alte construcții diversificate în scop comercial, care au fost tangențial remarcate de etnografi și analizate doar de arhitecți și sociologi. De asemenea, în toate așezările sătești întâlnim *„spații cu caracter ritual-religios și de cult"*, dintre care cele mai importante sunt biserica și cimitirul, precum și alte locuri cu destinație specială risipite în moșia satului: troițe, movile, fântâni, arbori etc., în jurul cărora se desfășoară diferite ritualuri magico-religioase. Acestora li se adaugă *„spațiile economice"* din „vatra

[4] Vintilă Mihăilescu, *O hartă a așezărilor rurale din România*, în „BSG", LIII, București, 1934, p. 372—375; autorul identifică trei tipuri de sate a căror structură reflectă ocupațiile practicate: așezări de *tip risipit* (sau împrăștiat) specifice crescătorilor de vite de la munte; așezări de *tip răsfirat* (sat de coline, de pădure) cu ocupații mixte: culturi cerealiere, podgorii, livezi, fânețe; așezări de *tip adunat* în care predomină agricultura extensivă sau intensivă și creșterea rațională a vitelor.

[5] R. Vuia, în *Satul românesc din Transilvania și Banat*, Cluj, 1945, pornește de la criterii reprezentative: planul satului; structura internă a satului, densitatea, felul de grupare a gospodăriilor; raportul dintre uliță și case, locul și direcția clădirilor, gruparea lor față de uliță și intravilan; proprietatea: dacă este în jurul casei sau este împărțită între sat și hotar, felul și proporția acestor împărțiri; hotarul comunei, sistemul de împărțire a hotarului; ocupația locuitorilor și măsura în care ea influențează forma așezărilor, structura internă a satului, numărul și dispoziția clădirilor în fiecare gospodărie; poziția satului; mărimea; forma exterioară și aspectul fizic. Pe baza acestor criterii R. Vuia a stabilit nouă tipuri de sate: *satul cu case izolate*, în care ocupația principală a locuitorilor este creșterea vitelor; *satul răsfirat*, propriu zonelor deluroase, cu ocupații mixte, agricole și pastorale; *satele de vale*, a căror formare și prezentare ca tip e strâns legată de râul care străbate comuna; *satul îngrămădit*, cu uliță înguste și întortochiate, în Transilvania, în depresiunile și Câmpia Transilvaniei; *satul de-a lungul drumului*, cu o singură uliță ca axă principală, cu casele situate perpendicular pe linia ei; *satul dreptunghiular* sau *geometric*, cu străzi drepte, parcelate pentru gospodării; *satul compact adunat*, o așezare mare, cu înfățișarea unui mic târg; *satul circular; satul polip* sau *radial* (9—94).

[6] Valer Butură, *op. cit.*, bazându-se pe o bogată informație etnografică și istorică, a întocmit o sinteză privitoare la așezările rurale din România, în principal din Transilvania, urmărind evoluția lor; capitolul include: problemele tipologiei satelor românești, tipurile de gospodării, tipurile de case, materiale și tehnici de construcție, interiorul caselor țărănești, construcțiile economice, construcțiile obștești. Sunt evidențiate trei tipuri de sate cu mai multe variante: *sate adunate*, cu structură neregulată și cu structură regulată, liniare sau geometrice; *sate îngrămădite*, cu structuri diferite; *satele răsfirate*, mai cu seamă cele din zona montană; *satele risipite*, din zonele înalte (p. 58—65).

[7] Ion Ghinoiu, *Tipologia peisajelor etnografice românești*, în „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte", seria IV, tomul III, 1981, p. 81—97; idem, *La contribution des géographes et ethnographes à l'établissement d'une typologie de l'habitat rural traditionnel en Roumanie*, în „Objets et mondes", „Revue du Musée de l'Homme", tome 18, Fasc. 3—4, 1978, p. 113—126. Pornind de la peisajele geografice pe care le analizează din perspectivă etnografică, după criterii ocupaționale, autorul descifrează următoarele peisaje rurale: *pastoral, agricol, pomiviticol, piscicol.*

https://biblioteca-digitala.ro

satului" și din „moșia satului", înglobând astfel, întregul spațiu delimitat de „hotarul" așezării. În principal, spațiile cu destinație economică din hotar sunt formate din „pământurile" în jurul cărora își desfășoară activitatea locuitorii satului, ponderea și implicațiile lor în viața cotidiană fiind hotărâtoare, modul de viață sătesc structurându-se funcție de capacitatea de a valorifica potențialul lor economic.

În viața satului tradițional românesc, modalitățile de folosire a spațiilor sătești s-au structurat în concordanță cu natura cadrului geografic[8] în care se afla amplasată așezarea, cu necesitățile economice și sociale, dar și cu cadrele de gândire ale locuitorilor săi, astfel încât, enunțul științific, schematizant, după care, satul se compune din vatra, moșia și locuitorii săi[9], să nu reprezinte întreaga realitate a locuirii sătești. Mentalitatea populară privește satul ca pe o *„lume"*; un cadru organizat, văzut de Ernest Bernea ca un „spațiu complex și activ" ce se reflectă în „plan sufletesc și mintal", cu toate „manifestările concrete care oglindesc o concepție despre spațiu, cum sunt bunăoară datinile și obiceiurile, activități spontane sau organizate, care la rândul lor pot stimula, actualiza și manifesta mentalitatea generală a comunității de viață, mentalitate formată de-a lungul vremii"[10]. Dimensiunile spațiului sătesc tradițional românesc erau structurate într-un mod caracteristic, un întreg cu părți - *„locuri"*, spații precis delimitate și ordonate, în care toate aveau o *„rânduială"* văzută nu numai în „accepțiunea gospodărească sau o accepțiune socială"[11], ci ca o rânduială ce trece din economic în social și din social în spiritual[12], un „mod cosmic de a vedea lucrurile[13]".

Cercetările de teren întreprinse pentru culegerea datelor necesare întocmirii Atlasului Etnografic Român, ne-au dat posibilitatea lămuririi multiplelor aspecte ce compun locuirea sătească, „lume" în care se rânduiesc *„spațiile familiale"* și *spațiile comunitare"*, cu funcții economice, sociale și rituale magico-religioase precis delimitate. În acest ansamblu, în „zonele economice" ce asigurau existența zilnică, *„spațiul agricol"* are ponderea cea mai mare. Satul românesc poartă amprenta ocupației agricole, mai bine spus, a ocupațiilor din sfera agriculturii, reflectându-se nu numai în modul de organizare economic și comunitar, ci și în viața oamenilor, în plan cultural și religios.

În România, nu vom întâlni localitate rurală în care activitatea agricolă să nu fi fost practicată în proporții și în forme variate; într-un anume sens, satul românesc a fost și a rămas sinonim cu agricultura până în zilele noastre[14]. Structurarea spațiului agricol sătesc se suprapune în linii mari cu

[8] I. Băcănaru, Ioana Ștefănescu, P. Deică, D. Bugă, E. Molnar, V. Tufescu, *Contribuții la studiul clasificării funcționale a așezărilor rurale din R. S. România*, în „Probleme de geografie", vol. X, București, 1963, p. 30—46. Clasificările au în vedere funcțiile economice ale așezărilor rurale contemporane.

[9] Vintilă Mihăilescu, *Noțiuni de bază în geografia satului*, în „Lucrările Simpozonului de geografia satului", București, septembrie, 1967, publicat în 1969, p. 9—13; În același volum, Romulus Vulcănescu, *Structura și dinamica civilizației și culturii în așezările rurale*, p. 265—277.

[10] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, Editura Cartea Românească, București, 1985, p. 19.

[11] Idem, p. 91.

[12] Idem, p. 116—117.

[13] Idem, p. 92.

[14] Georgeta Moraru, *Etnologia agrară. Direcții noi de cercetare*, în „REF", tom 38, nr. 5, 1993, p. 489—505.

https://biblioteca-digitala.ro

satul, formațiune social-teritorială complexă. De aceea nimic nu se poate înțelege fără a desluși raporturile dintre modul de locuire sătesc și modul de organizare a exploatării pământului agricol care asigură producerea de bunuri necesare existenței zilnice, raportate și la formele de organizare socială a muncilor agricole și la exprimarea lor în plan familial, comunitar, ceremonial și ritual.

În general, teritoriul României este complex, cu forme de relief variate, proporțional distribuite, relativ simetric și concentric așezate: munți, dealuri, podișuri și câmpii, ce se succed din interior spre marginea țării, în trepte aproape concentrice în jurul podișului transilvan[15]. Cu excepția zonei alpine, aproape în totalitate teritoriul României este propice practicării celor mai variate forme de exploatare agricolă. Desigur, nu toate formele de relief prezintă aceeași importanță pentru agricultură sau nu sunt propice în egală măsură cultivării plantelor și creșterii animalelor, fiind influențate de diverse nuanțe de climă și de calitățile solului cu folosință agricolă (arabilă, viticolă, pomicolă sau de pajiște) exploatate de factorul uman local. Toate au imprimat un anumit specific, diferențiat nu numai de la o regiune geografică la alta, ci și de la o vale la alta și chiar de la un sat la altul.

Sunt diferențieri sensibile între terenurile cultivate în luncile sau pe terasele apelor mai mari sau mai mici; între ,,fețele'' și ,,dosurile'' pantelor mai înalte sau mai domoale, cultivate cu cereale, cu vii sau cu pomi fructiferi; între micile petice de ,,șes'' sau ,,câmp'' întâlnite pe ,,plaiurile'' munților sau pe ,,răzoarele'' terasate de mâna omului până la altitudini de peste 1300 de metri; între ,,șesurile'' și ,,câmpurile'' Bărăganului sau a altor câmpuri întinse ale României. De asemenea, nu trebuie uitate ,,luminișurile de câmp'' sau ,,livezile de cosire'' deschide prin ,,curături'' în păduri; micile și variatele culturi din ,,grădinile'' sau ,,livezile'' îngrădite la sălașurile risipite în Carpați; ,,închisorile'' îngrădite pe grindurile înalte, ferite de inundațiile din Bălțile Dunării, cele mai multe asanate în zilele noastre; ca și îngrijitele ,,grădini'' și ,,grădinițe'' de pe lângă locuințele așezărilor rurale sau urbane. Acestora li se adaugă islazurile mai mult sau mai puțin întinse din marginea satelor, diversele fânețe cultivate, ,,pășunea din hotar'', precum și întinsele fânețe naturale din regiunile submontane și montane obținute prin îndepărtarea pădurii și exploatate în scopul creșterii animalelor, ocupație practicată în strânsă interdependență cu cea a cultivării plantelor.

Existența acestor terenuri agricole relevă un uriaș efort lucrativ în timp direcționat spre umanizarea unui peisaj geografic în care nota dominantă o constituia pădurea. Nu vom stărui asupra tehnicilor tradiționale de obținere și exploatare a pământului agricol[16] sau asupra modului în care mentalitatea populară le-a perceput[17], deoarece subiectele necesită abordări separate.

[15] *Monografia geografică a Republicii Populare Române*, vol. I, Editura Academiei, București, 1960; N. Al. Rădulescu, I. Velcea, N. Petrescu, *Geografia agriculturii României*, București, 1968; Ion Conea, *Plaiurile carpatine*, Editura Sport-Turism, București, 1984.

[16] Georgeta Moraru, *Tehnici tradiționale de obținere a terenurilor agricole în România*, în ,,Anuarul I.C.E.D.'', seria B, 3, 1985, p. 1—47.

[17] Georgeta Moraru, *Considerații etnologice asupra mentalității agrare a poporului român*, în ,,Anuarul I.E.F.'', serie nouă, nr. 1, (1991), p. 54—64.

https://biblioteca-digitala.ro

Mai semnificative ni se par modificările majore survenite în cursul secolului al XIX-lea, datorate unui nou context politic, social și economic. Într-un interval relativ scurt, peisajul agricol al țării s-a transformat prin *specializarea* unor zone: viticole, pomicole, mai târziu legumicole, precum și prin *schimbarea dominantei ocupaționale*, diminuarea creșterii animalelor — vite și cai, închiderea unor străvechi trasee de transhumanță a oilor prin introducerea în circuitul agricol a unor zone de stepă, cum sunt cele din Dobrogea, estul Câmpiei Române, Câmpia Jijiei, Câmpia Tisei. Exemplul cel mai elocvent este Bărăganul care la începutul secolului al XIX-lea avea caracteristic un peisaj dominant pastoral, cu herghelii de cai care creșteau în libertate[18] și străbătut de o rețea de „drumuri ale oilor", pentru ca în a doua jumătate a aceluiași secol să devină un peisaj dominant agricol specializat în cultivarea cerealelor[19].

Analizând *modul de organizare și exploatare a spațiului agricol* din perimetrul așezărilor rurale românești, constatăm o mare diversitate ce se reflectă și în planul ponderei agriculturii în economia locală. De regulă, terenurile cu folosință agricolă sunt dispuse în principal în moșia statului, dar nu lipsesc nici din vatra satului: în grădinile, livezile, viile, mai mici sau mai întinse, plasate în prelungirea gospodăriilor; în vecinătatea satului în *„țarina mică"* cu legume, cânepă, in, uneori cu vii sau cu livezi; în *„țarina mare"* cu „câmpurile" și „ogoarele" sale; la *„ogrăzile"* îngrădite depărtate de sat sau la fânețele uneori foarte întinse atât de necesare hrănirii animalelor, cu pajiști care necesită îngrijiri speciale. Dintre acestea, importanța cea mai mare o are țarina, pe care alternează cerealele cu fânul, în scopul asigurării hranei oamenilor și animalelor, păstrând fertilitatea solului. Variația dimensiunilor dintre *„țarina de bucate"* și *„țarina de fân"*, indică și poderea pe care o are în economia sătească una din ocupațiile ce privesc cultivarea plantelor sau creșterea animalelor, ca și interdependența lor[20]. Asupra țarinei caracteristică zonelor de șes și colinare se referă Tudor Pamfile în lucrarea sa privitoare la agricultura la români; în capitolul intitulat „Țarina", analizează situația concretă din satul natal, Țepu, sat de răzeși moldoveni care în secolele trecute a fost

[18] P. S. Aurelian, *Terra nostra*, București, 1880, p. 131. Fenomenul nu exclude practicarea cultivării cerealelor în Bărăgan, ci doar că nota dominantă economică o avea creșterea animalelor, îndeosebi cai și vite. Vezi și: Ilie Corfus, *Agricultura Țării Românești în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, București, Editura Academiei, 1969; Idem, *Agricultura în Țările Române. 1848—1864*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982.

[19] Vintilă Mihăilescu, *Două momente din înaintarea arăturilor în Bărăgan*, în „BSRG", XL, 1921; V. A. Stoenescu, *Trecerea de la viața pastorală la cea agricolă din județul Brăila*, în „Analele Brăilei", an II, nr. 2, 1930, p. 18—26; Georgeta Moraru, *Mutații în evoluția ocupației agricole tradiționale românești*, în volumul lucrărilor celui de al X-lea Simpozion național de istorie și retrologie agrară a României, Baia Mare, 1988.

[20] Nicolae Dunăre, *Interdependența ocupațiilor tradiționale la români, factor de stabilitate și continuitate*, în „Apulum", VII (I), Alba Iulia, 1929; Idem, *Civilizația tradițională românească în Curbura Carpatică Nordică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984. A se vedea și sinteza cu privire la ocupațiile tradiționale, de Valer Butură, *Etnografia poporului român*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978.

https://biblioteca-digitala.ro

organizat în obște devălmașe[21]. T. Pamfile își ilustrează capitolul cu schițele unor planuri de țarini răzești împărțite pe neamuri, publicate anterior de Radu Rosetti[22].

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea dispunerea terenurilor agricole în moșiile satelor relevă o mare varietate de situații datorate în parte și modificărilor survenite în evoluția așezărilor prin aducerea caselor „la linie" sau prin comasarea pământurilor, așa cum s-a făcut în Transilvania. Schimbarea regimului proprietății rurale a generat o serie de disfuncții și confuzii în plan teritorial și juridic. Cel care a lămurit încâlcita problematică a structurării teritoriale și juridice a trupurilor de moșie a fost H. H. Stahl printr-o suită de lucrări a căror valoare rezistă timpului[23]. Pornind din domeniul sociologiei, H. H. Stahl întreprinde studii minuțioase cu caracter interdisciplinar: arheologie socială, socioistorie, etnoistorie etc., valorificând juridic și etnografic informația cuprinsă în documentele istorice și descifrând problemele structurării satului devălmaș pe zone economice.

În organizarea rurală tradițională românească, „complexul teritorial" sătesc numit *„moșie"* sau *„trup de moșie"* a fost structurat pe părți — „locuri", conform unui tip agrimensural arhaic; în formulările de cancelarie domnească medievale acestea constau din locuri ce cuprindeau părți *„din vatră, din câmp, din pădure, din apă, de peste tot hotarul"*, nominalizate după *„moșul cel bătrân"*, întemeietor de neam. Tot după datina veche, părțile componente ale satului erau: *vatra satului, câmpul, islazul, pădurea* și *apa*, zone economice de bază, valabile pentru întreaga colectivitate a satului[24]. Este vorba de un complex teritorial în care funcționarea gospodăriilor individuale se făcea în cadrul unei economii organizate în plan sătesc printr-un sistem de autoadministrare, de reglare a relațiilor dintre membrii obștei sătești, ca și de reprezentare a ei față de alte instituții și față de stat.

[21] Tudor Pamfile, *Agricultura la români*. Studiu etnografic, București, 1913. Interesantă este descrierea țarinei: „Pământul de muncă pe care îl are un sat se întinde împrejurul satului, de obiceiu în forma unui patrulater; satul se poate afla la mijlocul acestui pământ sau către o margine a sa. Mai mult, pământul unui sat purta numele de *moșie* sau *hotar* și se împărția în *bătrâni, jirebii, jireabii, pământuri* ș.a. după spițele ce erau și cari porniau dela cel mai vechiu stăpânitor. Subîmpărțirile erau mai totdeauna paralele între dânsele și se întindeau dela un capăt la celălalt al moșiei. Prin unele locuri, în timpuri mai *noi*, ele erau *alese*, adecă fiecare gospodar sau neam își cunoștea partea sa; alte părți din moșie, precum erau pădurile și fânațul, nu se alegeau, ci se stăpâneau *în deobște, în devălmășie*, adecă în comun. Partea de moșie pe care era așezat satul se numia *vatra satului;* partea muncită se numia *țarină* sau *câmp*, iar partea stăpânită în devălmășie poartă numele de *câmp, codru, pădure, fânață, livadă* ș.a.... În țarină fiecare *neam* are prin urmare pământ de muncă în două locuri, iar în sat, — în *sâliște* sau adevărata *vatră de sat*, fiecare *va prinde*, adecă va îngrădi cu gard și va stăpâni atâta cât i s-ar cuveni dacă n-ar fi sat ci tot loc de muncă. De aici, firește, neamurile care sunt „mai multe", adecă acele cu membri mai mulți, vor avea *ogrăzile* și grădinile mai mici, iar neamul mai mic, adică cel mai puțin numeros, va avea *cuprinsul* sau *prinsorile* mai mari. La unul din capetele moșiei — dacă, de pildă, acela este deal, se așează viile, — fiecare neam pe partea sa de neam. Partea de șes, dacă moșia satului are vreun curs de apă, — este adesea lăsată pentru fânaț, unde vara fiecare își coseste partea sa din *neam*. Pădurile ca și fânațurile se stăpânesc pe neamuri și pe proprietăți" (p. 16—18).

[22] Radu Rosetti, *Pământul, sătenii și stăpânii*, 1906.

[23] H. H. Stahl, *Sociologia satului devălmaș românesc*, I, București, 1946; Idem, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, Editura Academiei, București, vol. I, 1958; vol. II 1959; vol. III, 1965.

[24] H. H. Stahl, *Contribuții*..., I, p. 224—225.

https://biblioteca-digitala.ro

Sistemul de stăpânire individuală în cadrul obștei devălmașe era cunoscut sub numele de *„stăpânire locurească"*, dreptul de a ocupa, stăpâni și folosi „locuri" din pământul obștei, din pădure, din islaz, din câmp și ape, locuri care trebuiau muncite ani îndelungați pentru a fi bune de cultivat, „curăturile" din „pădurea verde" efectuându-se foarte greu și lent în timp[25]. Modul de obținere și de exploatare a terenurilor agricole era identic atât în satele libere răzești / moșnenești, cât și în satele clăcășești care aveau aceeași structură diferind doar regimul juridic de stăpânire și obligațiile feudale impuse din afară; excepție făceau locurile „runcuite" și curățite din pădure care deveneau proprietatea celui ce le-a muncit.

Înmulțirea populației a dus la extinderea locuirii în hotar, astfel încât locurile s-au depărtat de sat, oamenii fiind nevoiți să-și clădească adăposturi pentru ei și animale — „sălașe" sau „odăi", folosite temporar sau permanent, după necesități și posibilități; în jurul lor curățau terenul folosindu-l alternativ pentru fânează sau pentru cultivare cu cereale. Nu vom insista asupra marii diversități de exploatare a parcelelor din moșie[26], deoarece acestea sunt rezolvări născute din adaptarea la condițiile concrete ale peisajului natural local și a tehnicilor agricole folosite: tehnica moinei silvo-pastorale a defrișărilor și desțelenirilor, tehnica bienală a celor două câmpuri: *„câmpul de sus"* și *„câmpul de jos"* sau *„hotarul de sus"* și *„hotarul de jos"*, tehnica agricolă a celor trei câmpuri etc.[27].

În general, din rațiuni economice, terenurile cultivate nu erau prea îndepărtate de sat. „Drumul de la casă la locul de arătură are o limită peste care nu e economic să se treacă... moravurile agricole și pastorale, născute din necesități tehnice inedite, sileau pe gospodari să se asocieze în cuprinsul anumitor „racle", cuprinzând ogoare și fânețe, înconjurate de gardurile țarinei, lotizate și distribuite egalitar îndreptățiților din sat. Numărul participanților la o asemenea raclă nu putea fi nici el prea mare. Lotizarea suprafeței, distribuția loturilor, lucrările de înconjurare cu garduri, toate presupun o limită de suprafață care nu poate fi depășită... moravurile pastorale, născute și ele din necesități tehnice imediate, sileau pe oameni să se asocieze în vederea formării turmelor comune și a stânilor, care de asemenea, nu puteau depăși un anumit număr de gospodării"[28].

[25] Idem, II, p. 175—195: „Stăpânirea locurească" este un termen vechi din documentele emise de cancelariile domnești care întăreau juridic stăpânirea pământului în sistemul devălmășiei de către obștea sătească. Regimul de stăpânire locurească se referea la sistemul juridic al stăpânirii pământului obținut prin defrișare, dreptul sătenilor de a defrișa „cine cât loc putea", pe care devenea stăpân. Existau stăpâniri locurești asupra curăturilor „din pădurea verde", runcuite „cu mare trudă și osteneală", dar și asupra unor terenuri „din pajiști", prin desțeleniri și închideri din islazul hotarului sătesc. Atât timp cât acest loc era „închis" cu garduri și era arat și semănat, el constituia o stăpânire locurească asupra căreia aveau drept exclusiv cei care efectuaseră aceste munci. Stăpânirea dura atâta vreme cât pământul rodea, până când era părăsit, devenea „învechit și netrebnic", lăsat „pentru hodină".

[26] Asupra structurării relațiilor ce se stabilesc între gospodăriile din intravilan cu cele din extravilan, vezi, Monica Budiș, *Tipuri și structuri de gospodării*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»", serie nouă, tom 3, 1993, p. 19—34; Alina Ioana Ciobănel, *Unități de locuire în moșia satului*, în „REF", nr. 5, 1993; Vezi și Gh. Iordache, *Tipologia așezărilor rurale în evoluția obștilor sătești*", în: „REF", t. 19, nr. 4, 1974, p. 291—310.

[27] H H. Stahl, *op. cit.*, I, p. 298—328.

[28] H. H Stahl, *op. cit.*, II, p. 14.

https://biblioteca-digitala.ro

În directă legătură cu locuirea sătească și cu spațiul agricol aferent se plasează și *„spațiul pastoral"*. În majoritatea satelor din zonele de deal și de șes, în „vecinătatea" sau în „preajma" vetrei, pe terenurile mai sărace sau pe suprafețele arabile lăsate necultivate pentru odihnă sau gunoit[29] s-a practicat pășunatul diferitelor animale (vaci, boi, cai, oi, porci) în anotimpul cald, după rânduieli străvechi ale colectivității sătești. Cea mai importantă este stâna de oi de pe islazul satului, formată din oi „de adunătură" ale sătenilor. Primăvara timpuriu și toamna, după culesul recoltelor, oile erau pășunate pe întreg hotarul satului, contribuind la fertilizarea pământului în vederea cultivării cu cereale. Este un sistem de creștere a oilor general răspândit pe întreaga țară, pe care R. Vuia l-a definit ca „păstorit agricol"[30]. În zonele înalte cu fânețe și în depresiunile montane s-a practicat creșterea animalelor la sălașele îndepărtate, asigurând totodată fertilitatea fânețelor și a terenurilor cultivate din jurul adăposturilor în diferite anotimpuri ale anului sau pe parcursul întregului an. În proporții variabile de la sat la sat, acolo unde terenul făcea posibil, animalele erau crescute în sistemul vărătului la pășunea alpină atât de caracteristică Carpaților[31].

Studiile recente efectuate de Vasile Latiș[32] asupra „spațiului pastoral" maramureșean, aduc în atenția cercetătorilor elemente extrem de interesante. Pornind de la ideea că spațiul pastoral este prin excelență unul de mișcare, de pendulare a oamenilor și a turmelor, acest spațiu are o cuprindere mult mai mare depășind hotarul satului prin „drumul de munte". Autorul constată că, doar primăvara și toamna, turmele se mișcă într-un spațiu suprapus în cuprinsul hotarului satului, exploatat conform interesului obștesc[33]. De altfel, interferența și interdependența dintre cele două ocupații scoate în evidență complementaritatea lor. Deosebiri apar în privința modului de a percepe vecinătatea și de organizare a muncii[34]. Nu vom insista asupra acestui subiect deoarece credem că el comportă încă studii aprofundate.

Analiza *legăturilor spațiale*, a rețelelor de drumuri care leagă locurile de domiciliu cu locurile de muncă[35], arată preocuparea pentru orientarea spațială cea mai lesnicioasă. În zonele de șes, *„drumurile din țarină"* erau dispuse de-a curmezișul tarlalelor, pentru a nu păgubi posesorii de pământ[36], iar în zonele submontane era preferat *„drumul subțirel"* de căruță, care rezolva mișcarea în spațiu a unei singure familii pe proprietatea sa, o legătură directă

[29] V. Butură, *op. cit*, p. 133.

[30] R. Vuia, *Tipuri de păstorit la români (sec. XIX — începutul sec. XX)*, Editura Academiei București, 1964. A se vedea și reeditarea din 1980.

[31] Bibliografia referitoare la tipurile de creștere a animalelor în general și a oilor în special este imensă, de aceea vom indica doar câteva sinteze: R. Vuia, *op. cit.*, p. 207—215; I. Vlăduțiu, *op. cit.*, p. 250—297; V. Butură, *op. cit.*, p. 201—242.

[32] Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului (spațiu și timp)*, 1993.

[33] Idem, p. 86—87.

[34] Idem, p. 88—89. Cu privire la vecinătatea pastorală autorul observa că: „Vecinătatea unui lot agricol este imediată (despărțită printr-un hat sau răzor sau, uneori, printr-o anumită formă de relief) pe când cea pastorală comportă o îndepărtare specifică (ea însăși creatoare de spațiu) — și anume de la hotar până unde pasc oile".

[35] Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 49—50.

[36] T. Pamfile, *op. cit.*, explică importanța dispunerii drumurilor în condiții avantajoase pentru toți gospodarii. Cei care își aveau loturile pe marginea drumurilor erau cei mai păgubiți datorită pericolului stricăciunii semănăturilor. Este consemnată o practică magică pentru protecția împotriva vitelor care stricau semănăturile, din satul Jorăști, jud. Galați: „Stârv de lup să îngropi împrejurul bucatelor și nici o vită nu va îndrăzni să vie la ogorul acela", p. 19—20 și nota 1, p. 20.

https://biblioteca-digitala.ro

și economică în teren. Nu lipseau locurile de trecere a vitelor și oilor spre zona montană, „drumul la munte". În general, rețelele de circulație sunt spațial multidirecționate: *„căi"*, *„poteci"*, *„drumuri"*, intersectate de *„răscruci"* marcate cu troițe și fântâni care asigurau protecția călătorilor. De altfel, întregul perimetru sătesc este marcat de *„locuri bune"* și *„locuri rele"*, semne purtătoare de calități benefice sau malefice, unde se fac tot felul de acte magico-rituale: jurăminte, farmece, descântece, vrăji, pe seama cărora circulă un întreg folclor[37].

Interesante sunt și observațiile făcute de Lucia Apolzan[38] asupra rețelei de circulație care leagă așezările risipite de pe Platforma Luncanilor din Munții Orăștiei, mai puțin afectate de noile transformări economice, în prelungirea cărora identifică străvechi *„drumuri de plai"* încă funcționale, drumuri atât de caracteristice Carpaților românești.

Privitor la organizarea exploatării terenurilor agricole, în comunitățile rurale tradiționale românești a existat un *sistem de amenajare a teritoriului sătesc* în directă legătură cu modul de locuire din vatra și moșia satului. Asupra sistemului interrelațional dintre tipurile și structurile gospodăriilor din vilan și extravilan, nu vom stărui fiindcă a fost analizat în detaliu de Monica Budiș[39]. Diferențierile care apar sunt datorate specificului cadrului geografic și potențialului economic local. În linii mari, în satele de tip adunat parțial și în satele de tip răsfirat, răspândite în zonele de șes, de deal, în depresiunile carpatice și uneori pe plaiurile unor munți, specifice erau *„gardurile țarinei"*, fixe sau mobile, cu reglementări stricte de utilizare agro-pastorală respectate de întreaga comunitate sătească. Într-o perioadă mai veche, acestea făceau parte dintr-un ansamblu ce delimita perimetrul vetrei satului, prin *„gardul satului"* sau *„șanțul satului"*[40], având *„porți"* de acces la *„drumul mare"* și în țarină. În unele zone de deal și de munte s-a păstrat până târziu, în secolul al XX-lea, divizarea țarinei în două părți: *„țarina cu pământ arători"* și *„țarina de fân"*, despărțite prin garduri cu porți și utilizate alternativ pentru a menține fertilitatea pământului, ajutată și prin gunoiul cu staulul de oi mutat primăvara și toamna din loc în loc[41]. Lângă sat se găsea *„țarina mică"*, uneori îngrădită, un fel de grădină mare, îngrășată cu gunoi de grajd, rezervată cânepiștii, culturilor de legume etc. Acest sistem mai funcționează încă în Munții Poiana Ruscăi[42]. Când solul secătuia *„țarina veche"* era lăsată să se odihnească și se exploata o *„țarină nouă"*[43].

În general, *toponimia*, indicator lingvistic și geografic al urmelor activităților agricole, semnalează categoria „șesurilor" și „câmpurilor" montane, foarte răspândite pe teresele munților până la altitudini ce depășesc 1300 de

[37] Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 50—54; Valer Butură, *Cultura spirituală românească*, Editura Minerva, București, 1992, p. 254—255.

[38] Lucia Apolzan, *Carpații — tezaur de istorie*. Perenitatea așezărilor risipite pe înălțimi, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

[39] Monica Budiș, *op. cit.*, p. 30—33.

[40] Georgeta Moraru, *Zonarea etnografică a județului Brăila*, II, în „Studii de etnografie și folclor din zona Brăilei", Brăila, 1977.

[41] V. Butură, *Etnografia poporului român*, p. 133—142; Georgeta Moraru, *Practici tradiționale de fertilizare a pământului în România*, comunicare, al IX-lea Simpozion național de istorie și retrologie agrară din România, Tulcea, 1986.

[42] Georgeta Moraru, *Ocupația agricolă din Pădurenii Hunedoarei între tradiție și modernizare*, în volumul Simpozionului de istorie și retrologie agrară, Deva, 1991.

[43] V. Butură, *op. cit.*, p. 136—138.

https://biblioteca-digitala.ro

metri[44]. Acestea atestă existența unor amenajări agricole specifice Munților Carpați, *„agroterasele"*, despre care s-a scris destul de mult[45]; unele au fost părăsite și și-au schimbat funcționalitatea pe parcursul istoriei, așa cum s-a petrecut în Țara Loviștei[46], altele mai există și astăzi. Aerofotogramele executate de specialiști în Munții Poiana Ruscăi au identificat o densitate deosebită de *„mejdine"*, terase agricole executate cu plugul de localnici. De exemplu, în triunghiul Cerbăl, Cernișor și Socet s-au observat mii de terenuri terasate pe pante cu o înclinație între 25—35%, cu o lățime medie între 18—22 de metri, cu extreme între 7 și 28 metri și o diferență de nivel medie, între două terase succesive, de 4—5 metri[47]. La data executării aerofotografiilor o parte din acestea încă erau cultivate cu „holde" de grâu de primăvară, porumb, orz, ovăz, cartofi și zarzavaturi.

Interesante au fost și amenajările de pe grindurile înalte din Bălțile Dunării, înconjurate cu șanț și întărite cu val de pământ plantat cu arbuști, cum au fost cele din Balta Brăilei, cultivate cu mei, orz, porumb, zarzavaturi și chiar cu viță de vie[48].

În satele risipite, cea mai arhaică formă de locuire păstrată în zona montană, amenajările terenurilor agricole se fac după modul de folosință. Spațiul de locuire fiind centrat pe gospodării iar structura socială pe neamuri, fiecare gospodărie este plasată în mijlocul terenului pe care îl posedă. În acest tip de locuire, gardul nu delimitează proprietatea, ci părțile componente ale gospodăriei, întâlnind astfel, mai multe *„grădini"* împrejmuite cu gard și utilizate alternativ: „ogor" cultivat cu cereale, livadă de pomi fructiferi, fâneață, grădină de zarzavaturi etc.[49]. Merită să rețină atenția termenul „gard", care face parte din categoria elementelor lexicale autohtone, preromane, păstrate în limba română[50].

Cu privire la limitele locuirii sătești care includ și întreg spațiul agricol, *hotarul* a avut o importanță deosebită. Așa cum observa E. Bernea, „hotarul este o limită a ceea ce constituie viața satului și a omului său... închide o lume apropiată și deschide una necunoscută"[51]. *„Hotarul cel mare"* reprezenta în gândirea populară marginea lumii satului și se bucura de un deosebit respect, inspira chiar o teamă superstițioasă. Odată stabilite, hotarele căpătau caracterul de „frontiere magice", în apărarea cărora era direct interesată colectivitatea sătească[52]. Delimitarea hotarelor devenea un fapt de memorie colectivă și se efectua prin măsurătoare — „sforire", „funire", de „oameni buni și bătrâni". Hotarele se „stâlpeau" sau „împietreau", cu „semne de hotar", care puteau fi naturale: cursuri de apă, culmi de deal,

[44] Ion Conea, *Toponimia*, în vol. „Monografia geografică...", I, 1960; Mircea Homorodean, *Vechea vatră a Sarmisegetusei în lumina toponimiei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

[45] Laurian Someșan, *Vechimea și evoluția agriculturii românești în Transilvania*, Cluj, 1940; Sabin Opreanu, *Terase artificiale pentru culturi în România*, în „Lucrările Institutului de Geografie al Universității din Cluj", vol. VII, 1942; V. Butură, *op. cit.*, p. 131.

[46] Ion Conea, *Țara Loviștei*. Geografie istorică, București, 1935.

[47] Marcu Botzan, *Apele în viața poporului român*, Editura Ceres, București, p. 133—134 și fig. 5.IV, p. 137.

[48] Georgeta Moraru, *Zonarea etnografică a județului Brăila*, p. 34.

[49] Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 64.

[50] I. I. Russu, *Etnogeneza românilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 313—314.

[51] E. Bernea, *op. cit.*, p. 41.

[52] P. H. Stahl, *L'organisation magique de teritoire villegeois roumain*, în „L'homme", revue français d'anthropologie, XIII, nr. 2, 1973, p. 151.

https://biblioteca-digitala.ro

sau artificiale: „înfierarea" copacilor sau stâlpilor cu fierul înroșit în foc, cu semnul bourului („stâlpii bouraţi", din Moldova), cu cruce etc. Se mai obișnuia „împietrirea" cu pietre de hotar sau prin movile sub care se puneau cărbuni și cenușă. Mutarea acestor pietre de hotar era aspru sancționată prin „judecarea și pedepsirea la hotar". Pentru memorarea semnelor de hotar se efectuau acte juridice conform „obiceiului pământului"; în prezența martorilor se aplica bătaia sau tragerea de urechi a unor copii, în scopul de a nu uita hotărnicia și a putea depune mărturie asupra semnelor de hotar[53]. La aceste semne de hotar se depuneau jurăminte, se făceau farmece și alte acte rituale[54]. Cel mai cunoscut este „jurământul cu brazda în cap" sau „cu traista cu pământ pe umeri", cu caracter de ordalie, procedură străveche a dreptului cutumiar agrar românesc[55].

De altfel, o importanță deosebită aveau și hotarele care despărțeau loturile oamenilor în țarină prin haturi, răzoare, pietre și arbori. Vom aminti aici observațiile lui H. H. Stahl asupra protejării spațiilor teritoriale „consacrate" prin procedee de „magie juridică", de demarcație și de apărare a proprietăților din țarină, haturile fiind socotite malefice, blestemate, care atrag duhurile rele; a dormi cu capul pus pe hotar era un act de mare imprudență[56]. Tot un procedeu de magie juridică era și cel al „pocirii locului", prin diverse procedee: se fixa pe hat un lemn de sânger verde, cu frunze, ca să împiedice pe cei care vor să treacă peste haturi; se puneau „potci" și „ciuha", semne de despărțire între lanurile de secerat etc. Ciuha se făcea din iarbă sau grâu, fire adunate și legate la vârf cu un mănunchi de fire rupte[57].

De asemenea, în credința populară gardurile aveau puteri magice, transformând spațiul pe care îl închideau într-un loc magic, pentru a cărui apărare se puneau în pari căpățâni de cal, ca semn de interdicție de trecere, și de protecție împotriva farmecelor, bolilor etc[58].

Așa cum observa Romulus Vulcănescu, cele mai vechi și mai statornice cutume, tradiții și uzanțe juridice ale poporului român se referă la noțiunea de „pământ" și la instituția „moșiei"[59]. Ca instituție juridică arhaică la români, moșia stă în centrul superstițiilor, credințelor, cutumelor și tradițiilor[60]. Cu un bulgăre de pământ din moșie, pus într-un săculeț atârnat de gât, plecau din sat în lumea mare, dormeau cu el sub pernă, iar dacă mureau le era pus în coșciug.

Multitudinea de acte magice însoțite de gesturi simbolice și ritualuri obiceiurile și ceremoniile cu caracter agrar desfășurate în perimetrul așezărilor rurale nu pot fi enumerate doar în câteva rânduri. Acestea au făcut obiectul unor lucrări științifice de specialitate[61]. S-a scris despre sistemul

[53] Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, București, 1976, p. 128—129.

[54] V. Butură, *Cultura spirituală românească*, p. 253—254.

[55] *Istoria dreptului românesc*, vol. I, Editura Academiei, București, 1980.

[56] H. H. Stahl, *Contribuții...*; II, p. 185.

[57] Idem, p. 186.

[58] Ibidem; A. Fochi, *op. cit.*, p. 108—110.

[59] Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei, București, 1970, p. 71.

[60] Idem, 73.

[61] A se consulta lucrarea de sinteză a lui Valer Butură, *Cultura spirituală românească*, p. 247—277, 412—427.

https://biblioteca-digitala.ro

obiceiurilor de muncă și structurarea lor pentru asigurarea rodirii pământului,[62] ca și despre universul mitologic al lumii satului românesc.[63]

Descifrarea sensurilor multiple ale spațiului agricol relevă aspecte semnificative și interesante în legătură cu spațialitatea locuirii sătești, structurată pe coordonatele ocupației agricole, ocupație de bază a lumii satului tradițional românesc.

ASPECTS DE L'ÉTHNOLOGIE DE L'HABITAT: STRUCTURATION DE L'ÉSPACE AGRICOLE

(Résumé)

La recherche ethnologique concernant *le mode d'habitat* dans les communuatés traditionnelles roumaines, met en évidence de nombreux aspects dont l'étude dans une perspective descriptive-morphologique s'avère comme simpliste. Pour nous, la notion de *mode d'habitat* este plus large, car elle doit rendre compte de toutes les implications que l'habitat a dans la vie des gens, résultat d'un mode de vivre dont la structure témoigne des significations archaïques souvent difficiles à décodifier.

L'habitat rural, villageois, ne peut etre réduit au périmètre de „l'éspace construit" qu'on désigne en roumain par le terme de „vatra satului". Dans ce périmètre s'ordonnent „les éspaces familiaux", incluant d'habitude les maisons, les annexes de la ferme, les „éspaces communautaires". Ces derniers peuvent à leur our comprendre: „des éspaces à destination sociale", „des éspaces au caractère spirituel-religieux", „des 'éspaces économiques". De ces catégories, l'éspace agricole tient la place la plus importante. Le village roumain est marqué par l'empreinte des occupations tenant de l'agriculture. Ces occupation sont toujours réflétées par le mode d'organisation territoriale dans l'exploitation des terrains agricoles, mode qui conserve encore des vestiges des structures archaiques (ancestrales) spécifiques des villages communàutaires (obștile). On peut aussi retrouver certains de ces vestiges dans la vie spirituelle, religieuse, culturelle des gens. Ainsi, la structure de l'éspace agricole se superpose en général avec le village même, comme formation socio-territoriale complexe.

Dans cette étude sont aussi analysées les diverses catégories de terrains agricoles exploités sur le territoire roumain, si favorable aux diverses formes (modalités) d'eploitation agraire. Les modifications survenues au cours des XIX—XX siècles sont également examinées. Les formes juridiques traditionnelles concernant la propriété de la terre, les relations de l'éspace agricole avec celui à destination pastorale, les systèmes d'amenagement des terrains agricoles, et plus spécialement les terasses agro-montagneuses qu'on trouve jusqu'a 1300 m. sont aussi étudiées. Un accent tout spécial est mis sur l'importance de „la borne", en roumain „hotarul" du village, qui délimite l'ansamble de l'habitat villageois. La borne protège aussi l'espace du village comme lieu, centre des croyances, coutumes, de toute la tradition.

[62] Alexandru Popescu, *Tradiții de muncă românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

[63] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985.

https://biblioteca-digitala.ro

HABITATUL RURAL ÎN PARTEA DE NORD A DOBROGEI

GEORGETA STOICA

Dobrogea a constituit timp de secole un drum de trecere pentru numeroase popoare. În perioada migrațiilor puterea bizantină slăbește în această margine de imperiu, ceea ce a provocat și decăderea orașelor dunărene. Prin Dobrogea au trecut peste populația autohtonă, pecenegi, cumani, tătari etc. Din sec. al XIV-lea Dobrogea a intrat sub stăpânire turcă pentru 500 de ani. În sec. al XVII-lea și al XVIII-lea turcii aduc aici pe tătarii Nogai din Buceac și din Crimea. În sec. al XIX-lea își fac apariția malorușii și lipovenii din Ucraina[1].

Ca urmare, vom găsi în Dobrogea secolului al XIX-lea turci în Podișul Negru Vodă și Podișul Medgidia, tătari în Podișul Casimcea, lipoveni și ucrainieni în Delta Dunării, bulgari, greci, germani în nord-estul Tulcei. În unele sate, aceste populații s-au amestecat cu românii locuind în bună vecinătate. În alte cazuri, populația compactă românească a fost împinsă treptat în zona din apropierea Dunării[2].

De-a lungul secolelor teritoriul Dobrogei a avut de suferit în ceea ce privește stabilitatea populației[3] sale nu numai datorită invaziilor și colonizărilor impuse de Imperiile Otoman și Țarist dar și a numeroaselor conflicte militare, fapt ce se reflectă în structura așezărilor și gospodăriilor prea des distruse[4].

Începând din a doua jumătate a sec. al XVIII-lea, Dobrogea este zguduită de cele șase războaie ruso-turce care au transformat-o într-un culoar de trecere. provocând distrugeri masive de bunuri și vieți omenești. Au fost pustiite un număr mare de sate[5]. Unele dintre ele au fost reînființate fie de vechii locuitori, reântorși din pribegie, fie de alții noi, veniți din alte părți[6]. Aceste sate și-au păstrat vechea denumire ori au căpătat una nouă, uneori

[1] Al. P. Arbore, *Noi informații istorice și statistice asupra Dobrogei și a regiunilor basarabene învecinate Dunării*, în „Analele Dobrogei", 1930, p. 5—94; Ioan Popovici, *Considerațiuni economico-geografice asupra populației raionului Tulcea*, în „Analele Universității C. I. Parhon", seria Științele naturii, 15, București, 1957, p. 200.

[2] Dr. Sabin Manuilă, *Structure et evolution de la population rurale*, București, 1940, p. 19—20.

[3] O. Tafrali, *Apărarea României Transdanubiene în străinătate*, în „Analele Dobrogei", an II, nr. 1, 1921, p. 29.

[4] Tahsin Gemil, *Considerații privind aspectul demografic al zonei centrale a Dobrogei la sfârșitul secolului al XVII-lea*, în „Comunicări de istorie a Dobrogei", Constanța, 1980, p. 67—73.

[5] Adrian Rădulescu, Ion Bitoleanu, *Istoria românilor dintre Dunăre și Mare. Dobrogea*, București, 1979, p. 240—248.

[6] Gheorghe Platon, *Informații noi privind teritoriul și populația Dobrogei în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Anuarul Institutului de istorie și arheologie „A. D. Xenopol"", Iași, 1968, p. 208—216.

R.E.F., tom 39, nr. 5—6, p. 513—524, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

cu totul diferită de cea anterioară[7]. Alte așezări au fost abandonate, localizarea lor pe hartă fiind foarte dificilă[8]. După încetarea războaielor amintite în evoluția demografică a Dobrogei se observă o perioadă de aflux a populației rurale românești venită din diverse părți ale țării. Această perioadă se desfășoară cu intensitate între anii 1880—1912 după care ritmul încetinește.

Aceste împrejurări au făcut ca, în raport cu densitatea medie pe țară, densitatea populației în județul Tulcea să fie de trei ori mai mică, ceea ce a influențat modul de organizare a satelor și a gospodăriilor.

Asupra Dobrogei s-a scris mult, fiecare din autori încercând să descifreze care a fost aportul cultural al diferitelor populații venite aici. Cred că din acest punct de vedere opinia geografului Vintilă Mihăilescu ilustrează cel mai bine realitatea când afirmă: „...la Doubroudja n'est pas une région exclusivement balcanique ou carpatique mais, par sa constitution, une association de régions carphatiques et balcaniques et, par sa position geographique, une zone terminale de la Roumanie et une zone de passage entre l'Europe continentale et l'Europe méridionale"[10].

Habitatul rural dobrogean, adevărat tezaur de ingeniozitate în ceea ce privește adaptarea la mediu, la condițiile istorice și social-economice se află în momentul de față în pragul unor restructurări esențiale. Unele construcții se transformă, altele sunt reconstruite cu materiale noi, după planuri străine de specificul local. În câțiva ani, cea mai mare parte din patrimoniul rural construit va dispare cu desăvârșire din majoritatea satelor.

Sesizând pericolul pierderii unor aspecte importante privind arhitectura din satele tulcene, Muzeul Deltei Dunării a inițiat o cercetare amplă asupra habitatului în vederea constituirii unui veritabil corpus al gospodăriei și arhitecturii rurale.

Cercetarea începută în anul 1991, continuată în 1992 și 1993, are în vedere un program prioritar de urgență și un program de perspectivă. Programul prioritar își propune patru obiective: 1. fixarea unei imagini cât mai fidele a tipurilor de gospodării și de construcții din această parte a țării; 2. strângerea metodică de date în scopul studierii tipurilor arhitecturale și interpretării lor; 3. constituirea unei arhive științifice cât mai complete; 4. întemeierea pe baze raționale a unei politici de conservare și punere în valoare a patrimoniului arhitectural din Dobrogea.

În acest scop a fost întocmită o bibliografie amplă, au fost concepute instrumente de lucru unitare — fișe de localități, fișe de gospodării, fișe de monument, fișe de interviu —, s-au întreprins anchete de teren în 90 de localități. S-au întocmit planuri, relevee, desene, au fost realizate sute de fotografii. Aceasta a permis adunarea unei cantități considerabile de cunoștințe și de informații care trebuie exploatate.

Având în vedere situația demografică complicată a Dobrogei și cantitatea mare de date pe care le oferă încă terenul, nu ne-am propus să facem

[7] Tudor Mateescu, *Documente privind istoria Dobrogei (1830—1877)*, București, 1975, p. 7.

[8] Ibidem.

[9] Herbst-Rădoi Athena, *Dinamica populației Dobrogei în secolul XX, Diferențieri teritoriale*, în „Buletinul Societății Geografice din R. S. România", Serie nouă, I (LXXI), București, 1971, p. 219.

[10] Vintilă Mihăilescu, *Considerations geographique*, în *La Dobroudja*, Bucarest, 1938, p. 9.

https://biblioteca-digitala.ro

un inventar exhaustiv, lucru imposibil de realizat, nici o culegere de exemple care nu ar putea servi la ajungerea unor concluzii concrete, nici un catalog de construcții frumoase, ci un corp de specimene reprezentative, de tipuri cu variantele lor semnificative, care va face posibil în final un studiu de ansamblu pe tot județul Tulcea.

Pornind de la aceste coordonate, în prima etapă s-a stabilit o schiță tipologică care a fost confruntată apoi cu rezultatele obținute în diferite localități; au fost culese date privind tehnicile tradiționale de construcție, urmărind stabilirea destinației originare a fiecărei construcții, schimbările de funcție și transformările consecutive în arhitectura lor.

O atenție deosebită s-a acordat modului de grupare a habitatului, influențelor și contactelor culturale diverse care s-au făcut simțite de-a lungul timpului, procedeelor și terminologiei constructive, credințelor și obiceiurilor privind casa și construcțiile economice în ansamblul habitatului. S-a urmărit de asemenea surprinderea influențelor și contactelor culturale alogene care s-au făcut simțite de-a lungul timpului, a procedeelor tehnice și terminologiei constructive, a studiului schimbărilor intervenite între anii 1954 (data încheierii colectivizării agriculturii) și 1990.

★

Forma așezărilor a fost determinată de formele de relief și de condițiile în care au apărut și s-au dezvoltat.

Spre deosebire de alte părți ale României, în partea muntoasă a județului, „... satele de înălțime care să prezinte structură risipită — caracteristică morfologică dominantă a tipului de sat montan — sunt practic inexistente"[11]. Numai pe versanții unor văi se constată o risipire locală a caselor.

Unele sate de mărime mijlocie ca Iulia, Horia, Fântâna Mare, etc., așezate în mici depresiuni, au o structură răsfirată, cu tendință de adunare[12].

Pe prispa nordică, satele au formă alungită cu direcția est-vest „...din cauza spațiului îngust dintre pantele nordice ale reliefului vechi și lunca inundabilă a Dunării"[13]. Forma reliefului din bazinele hidrografice ale Taiței, Teliței și Slavei[14], cu aspect foarte fragmentat, a influențat forma așezărilor care se desfășoară de-a lungul văilor. Unele sate mari ca Dorobanțu, Cerna, Greci, Jijila ș.a. s-au dezvoltat în depresiunile marginale de tip „golf". În general așezările din zonele de câmpie au o structură a vetrei lor adunată, în timp ce spre zonele înalte se observă o tendință de răsfirare.

Repartizarea localităților este aproape uniformă pe suprafața județului, cu densitate mai redusă în zona munților Pricopanului[15].

Cele mai multe așezări îndeplinesc funcții economice mixte: agricultură și creșterea animalelor. În unele sate (Niculițel, Enisala, Zebil, Izvoarele, Beștepe ș.a.), viticultura ocupă un loc însemnat. La Dăieni, Casimcea, Sarighiol, Vasile Alecsandri etc., creșterea oilor are ponderea cea mai impor-

[11] T. Petrescu-Burloiu, *Cercetări geografice asupra tipurilor de sate din Dobrogea*, în „Studii și cercetări de geografie aplicată a Dobrogei", Constanța, 1972, p. 224.

[12] Idem, p. 226.

[13] Idem, p. 228.

[14] Petre V. Coteț, Ioan Popovici, *Județul Tulcea*, București, 1972, p. 12.

[15] Ioan Popovici, *Județul Tulcea. Caracterizare geografică*, în „Terra", An I (XXI) mai-iunie 1969, nr. 3, p. 44.

https://biblioteca-digitala.ro

tantă[16]. În Deltă, pe malul Dunării și al văilor, la Murighiol, Mahmudia, Nufăru, Somova, locuitorii practică intens pescuitul.

Densitatea populației nu depășește 100 de locuitori pe m² (ex. Nifon și Lăstuni 25—50 locuitori, Horia 50—100 locuitori, General Praporgescu 10—25 locuitori pe km²)[17].

Asupra componentei etnice a populației din Dobrogea s-a scris destul de mult[18]. În 1850, Ion Ionescu de la Brad afirma că „...turcii ocupau țărmul Mării Negre, valahii malurile Dunării, iar tătarii interiorul"[19]. Ca urmare a războaielor și a colonizărilor locuitorii satelor s-au regrupat mereu. Potrivit mărturiilor lui Allard[20], Moltke, Ritter și Ion Ionescu, un mare număr de sate au fost arse și desființate[21]. La 1850—51 sangiacatul Tulcei avea 97.167 locuitori dintre care 44% creștini și 56% mahomedani. Printre creștini se afla un mare număr de locuitori veniți din Moldova[22].

Descrierile celor ce au trecut prin Dobrogea prezintă așezări modeste — sărace, cu construcții mizerabile. Nu se poate stabili astăzi ce formă vor fi avut așezările cerchezilor, tătarilor și a tuturor celor ce au fost în trecere prin nordul Dobrogei. Războiul din 1877 a produs schimbări mari în numărul și structura așezărilor, în numărul și structura demografică. Populația musulmană din Dobrogea a început să emigreze după preliminariile de pace de la San-Stefano și după pacea de la Berlin. Satele rămase pustii sunt ocupate de bulgari[23]. După 1877 în evoluția demografică a Dobrogei se disting două perioade. Prima perioadă se caracterizează printr-un aflux al populației rurale din celelalte județe ale țării spre Dobrogea și are loc între 1880—1948[24]. În acest interval se înscrie și schimbul de populație dintre Bulgaria și România din 1940. Maximum de aflux al populației din alte județe ale țării se situează în mod evident între anii 1880—1912; în intervalul 1912—1948 intensitatea este mai mică[25]. După 1948 are loc o nouă schimbare în structura populației rurale. O mare parte din macedoromânii colonizați aici în 1940 și mult tineret migrează spre oraș, ca urmare a colectivizării agriculturii și a schimbării modului de viață. În schimb se constată un aflux de populație dinspre Moldova către Dobrogea venită ca mână de lucru în agricultură.

Structura așezărilor reflectă numai în oarecare măsură toate aceste schimbări demografice. Satele vechi (Fig. 1) pot fi recunoscute imediat după textura neregulată (Fig. 2) a străzilor în timp ce satele de colonizare au o structură geometrică, cu parcele egale și străzi trasate după un plan (Fig. 3).

[16] Idem, p. 43.

[17] Petre Coteț, Ioan Popovici, *op. cit.*, fig. 21.

[18] I. Ionescu, *Excursion agricole dans la plaine de la Dobrodja*, Constantinople, 1850; Adrian Rădulescu, *Istoria Românilor dintre Dunăre și Mare. Dobrogea*, București, 1979; Al. P. Arbore, *Noi informații etnografice, istorice și statistice asupra Dobrogei și regiunilor basarabene învecinate Dunării*, în „Analele Dobrogei", XI, 1930; Georges G. Angelesco, *Etude sur la Dobrogea au point de vue de l'organisation des pouvoir publics*, Paris, 1907, (Passim).

[19] Ion Ionescu, *op. cit.*, Passim.

[20] Camille Allard, *La Dobroudja*, în „L'Illustration". Journal Universale", 1 martie 1856, p. 135.

[21] *1878—1928. Dobrogea. Cincizeci de ani de viață românească*, București, 1928, p. 226.

[22] G. Chainoi (I. Ghica), *Dernière ocupation des Principautés danubiennes par la Russie*, Paris, 1853, p. 101.

[23] A. Ubicini, *La Roumelie orientale depuis le traité de Berlin*, în „Revue de géographie", Paris, 1888, tome 6, p. 104.

[24] Herbst-Rădoi Athena, *op. cit.*, p. 217.

[25] Idem, p. 219.

https://biblioteca-digitala.ro

În satul tradițional românii percepeau spațiul format din vatră și hotar, ca prelungire a acestora într-un fel deosebit. Ernest Bernea a sesizat cel mai corect acest fapt atunci când afirma: „Comunitatea satului se întinde dincolo de vatra sa până în hotar. Hotarul este o limită a ceea ce constituie viața satului și a omului său. Hotarul îi indică unde se sfârșește locul care, deși nu-i aparține material, îi aparține în sens spiritual, pentru că aici este încă comunitatea de viață din care face parte. Hotarul închide o lume apropiată și deschide una necunoscută[26].

2 ARTICULAREA FUNCȚIILOR ÎNTRE AȘEZARE ȘI GOSPODĂRIE

Curtea, cu toate construcțiile economice, este o prelungire a casei, care delimitează spațiul familial de cel comunitar (Pl 1.). În organizarea gospodăriilor locuitorii au fost obligați să țină seama de anumite constrângeri: mijloace tehnice, posibilități economice și convenienețe, care împreună au contribuit la constituirea specificului local.

Gospodăria constituie unitatea socială elementară care individualizează pe cel ce o deține, ilustrând starea lui economică și poziția pe care o ocupă în cadrul comunității, precum și nivelul de civilizație în general.

Ca urmare, în stabilirea tipologiei gospodăriilor din nordul Dobrogei s-au luat în considerare câteva elemente definitorii:

— componentele ansamblului gospodăresc și funcțiile pe care le îndeplinesc;

— dispoziția construcțiilor în raport cu drumul și relația dintre ele;

— relația dintre spațiul comunitar și spațiul individual;

— relația dintre casă și construcțiile economice.

Pe parcursul cercetărilor s-a constatat că unele ansambluri gospodărești au o conotație istorică care trimite la anumite epoci determinate, la anumite zone europene și a unui specific etnic. Dar frecvența unor tipuri caracteristice pentru o anumită perioadă, simpla vecinătate sau coexistența în timp nu au fost considerate suficiente pentru a da un răspuns corect problemelor pe care le ridică existența și mai ales continuitatea lor. S-a urmărit, de aceea, stabilirea dimensiunii istorice a tipurilor, s-a ținut cont de frecvența relativă a modelelor în diferite perioade.

Istoria a făcut din Dobrogea o zonă de circulație între Țara Românească, Moldova și Transilvania, o zonă tampon între Imperiul Otoman și Imperiul Țarist. Pe acest teritoriu s-au stratificat sedimente culturale diverse care s-au amestecat fără ca unele să le domine pe celelalte. Din ceea ce a fost probabil la un moment dat o mare diversitate s-a născut o unitate în diversitate, care se reflectă în modul de organizare a gospodăriei și în aspectul sau modul de construcție.

Nordul Dobrogei prezintă un relief tipic de platou sau peneplană, cu elemente caracteristice. Munții Măcin cu crestele Pricopanului și dealurile Turcoaia, Piatra Roșie, Priopcea-Caracli; Podișul Niculițel și dealurile Tulcei,

[26] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, București, 1985.

https://biblioteca-digitala.ro

Podișul Babadagului și podișul Casimcei. În fiecare din aceste unități geografice, habitatul are așa cum s-a văzut particularitățile sale. Locuitorii au trăit pe baza unei economii modeste; gospodăriile și casele sunt o reflectare a acestei situații prin dimensiuni, prin tehnicile și materialele de construcție, prin modul de organizare.

În general, curțile gospodăriilor se remarcă prin mărime, între 2.000—3.500 m²; prin forma dreptunghiulară și orientarea cu una din laturile înguste spre stradă, ceea ce constituie în general un indiciu de intenție de sistematizare în satele mai vechi sau de parcelare în satele de colonizare; prin construcții modeste ridicate din ceamur sau chirpici.

Constrângerile impuse de schimbările demografice, apoi de transformările politice și de trecerea pământului în proprietatea statului după cel de-al doilea război mondial, au provocat un mare număr de variații în structura gospodăriilor țărănești. Multe construcții și-au schimbat funcțiile inițiale, altele au suportat transformări, astfel încât, întregul ansamblu gospodăresc dă impresia unei lipse de coerență în modul de organizare, de provizorat. Casa apare ca singura construcție asupra căreia locuitorii și-au îndreptat atenția, fiind evident elementul în raport cu care se organizează celelalte construcții.

Gospodăria tradițională a fost concepută ca un ansamblu de producție. Numărul și funcțiile construcțiilor erau determinate de cerințe economice și ilustrau poziția socială a proprietarului.

De la început, trebuie să remarcăm că, în general, apare o legătură între variantele tipologice ale așezărilor și modul de organizare al complexelor gospodărești tradiționale. În satele de tip geometric și a celor organizate de-a lungul drumului construcțiile economice sunt aliniate în continuarea casei, grupate pe una din laturile lungi ale terenului. Casa este orientată cu latura îngustă către drum și fațada principală spre curte. În cadrul celorlalte tipuri de așezări construcțiile sunt grupate după configurația terenului.

În același timp însă, deși funcțiile și modul de organizare al construcțiilor sunt condiționate de natura ocupațiilor, variabilitatea tipurilor morfologice a așezărilor nu se reflectă într-o variabilitate corespunzătoare a ocupațiilor.

În general, în așezările din nordul Dobrogei locuitorii nu țin seama de o regulă anume în organizarea gospodăriei, ci construcțiile sunt așezate „după cum crede fiecare". Pe baza celor constatate pe teren putem să schițăm câteva tipuri caracteristice înainte de colectivizarea agriculturii.

2.1. *Modalități de structurare a gospodăriei*

Elementele componente ilustrează economia agro-pastorală specifică satelor cercetate. Astfel, apar cu frecvență mare: grajdurile pentru cai și pentru vaci, saivanul pentru oi, cotețele pentru porci și pentru păsări, hambarul cu un șopron în față pentru căruță și unelte, „plevarul" sau „samalâcul", o construcție specială în care se păstrează pleava, cuptorul pentru pâine, bucătăria de vară denumită și „așcanea" sau „așcana".

Nu am întâlnit nici o gospodărie în care să se păstreze în stare bună de conservare toate anexele menționate. Tipurile pe care le prezentăm au fost reconstituite pe baza discuțiilor cu bătrânii satelor și a construcțiilor ruinate care se mai păstrează pe teren.

https://biblioteca-digitala.ro

Gospodăriile cu curte în organizare lineară au fost răspândite în multe sate în trecut atât la români, cât și la germani, lipoveni și ucraineni.

În cadrul acestui sistem de organizare întâlnim, două modalități de realizare.

În partea de nord a județului, dar și în unele sate din centrul acestuia, este frecventă gospodăria cu funcții de locuire și de exploatare agro-pastorală reunite sub același acoperiș (Pl. III). Hambarele pentru depozitarea recoltelor apar numai în mod excepțional sub același acoperiș cu casa. Întregul complex se desfășoară pe orizontală, ocupând o latură a terenului.

În centrul județului fiecare construcție anexă cu funcție specializată este independentă, dar se aliniază în continuarea casei. Și în acest caz hambarul este amplasat în fața casei.

La ambele variante casa și construcțiile economice, grădina și „oborul" sunt despărțite prin mici garduri de scândură sau din alte materiale care dirijează circulația în cadrul ansamblului.

Gospodăria organizată pe două aliniamente dispuse paralel. În continuarea locuinței se construiesc grajdurile pentru animale, coteţele și saivanul. De cealaltă parte a curții sunt înșiruite, începând de la stradă: porumbarul, șopronul, bucătăria de vară și cuptorul pentru pâine.

În partea sudică a județului se întâlnește în multe sate și *gospodăria cu ogradă împărțită în două*, fără să putem spune că este vorba de tipul clasic de gospodărie cu curte dublă. Toate aceste gospodării, mai vechi de 60—70 de ani, au în curtea din față casa, hambarul, bucătăria de vară, cuptorul pentru pâine și fântâna. În cea de-a doua parte sunt grupate grajdul, saivanul pentru oi și coteţele, toate despărțite printr-un gard atât de prima parte a curții, cît și de restul terenului pe care se găsește armanul și locul în care se depozitau paiele și cocenii.

Fiecare din cele trei modalități de organizare prezintă mai multe variante asupra cărora nu avem posibilitate să ne oprim în continuare.

Cel mai frecvent întîlnim însă *gospodăriile cu mici construcții disociate, așezate fără o regulă* anume în funcție de: teren, posibilitățile proprietarilor și cerințele economice imediate (Pl. IV, V).

La toate tipurile menționate, în continuarea zonelor construite se află grădina cu „armanul", locul de treerat și clăile cu paie. După colectivizarea agriculturii această parte a fost plantată cu porumb sau viță de vie, constituind adesea o mică sursă de venit.

Modul de articulare al gospodăriilor în ansamblul așezărilor a fost pe de-o parte determinat de configurația terenului, iar pe de altă parte de modul de constituire a satului, de influențele resimțite pe parcursul timpului.

În stadiul actual al cercetărilor este dificil să trasăm de o manieră exhaustivă aria de răspîndire a diferitelor modalități de organizare a gospodăriilor, cu atât mai mult cu cât adesea coexistă unele cu altele în cadrul aceluiași areal. Trebuie remarcată însă frecvența mare a gospodăriilor cu construcții economice disociate ca o consecință a istoriei frământate a satelor respective, a faptului că după fiecare fugă din calea războaielor și reîntoarecerea în sat oamenii au încercat să-și refacă gospodăriile adăugând una câte una construcțiile necesare bunului mers economic.

Insecuritatea a constituit o componentă reală a zonei timp de secole ceea ce explică faptul că, în afară de casă, toate celelalte construcții au un aspect modest. Materialele folosite pentru casă și celelalte construcții sunt

https://biblioteca-digitala.ro

cele furnizate de mediu, cu precădere lutul. Acest material plastic a permis realizarea unor forme arhitecturale de un farmec deosebit în ciuda modestiei lor. Construcțiile joase, dezvoltate pe orizontală, cu pereții ce nu depășesc 2,50 m înălțime, cu acoperișuri în patru ape și învelitori de olane sau în două ape învelite cu stuf, sunt cele mai răspândite.

După colectivizarea agriculturii și trecerea terenurilor în proprietatea statului, construcțiile economice devenite inutile s-au ruinat ori au fost transformate. O parte din locuitori au părăsit satele și s-au stabilit la oraș. A urmat o perioadă de degradare a satelor cu consecințe asupra gospodăriilor altădată înfloritoare. Apariția Legii sistematizării localităților a contribuit și mai mult la accentuarea acestei situații.

În prezent suntem în pragul unor noi transformări impuse de reorganizarea agriculturii pe baza proprietății private.

3. LOCUINȚA

Casele din satele tulcene au fost studiate în funcție de natura sitului, luat în considerare din punct de vedere istoric, economic și al modului de viață, de schimbările succesive care au avut loc.

De la începutul cercetării s-a pus întrebarea care sunt elementele tradiționale definitorii pe baza cărora se poate stabili o tipologie a locuinței. Pentru a răspunde la această chestiune s-a pornit de la faptul că locuința este o parte a habitatului, integrată mediului natural, inseparabilă de echilibrul ecologic. Ea s-a născut dintr-o realitate istorică și demografică, dintr-un sistem social și reflectă o stratificare, în funcție de perioada în care a fost construită și de starea materială a proprietarului.

La construirea casei s-a ținut seama de necesități, de posibilități și de împrejurări.

Locuința din satele nord dobrogene apare ca o soluție practică a unu număr de probleme: asigurarea protecției familiei și a proviziilor, circulația în interior și în exterior, marcarea situației materiale și a poziției sociale.

Însușirile specifice ale casei și locului său au o seamă de influențe asupra omului, asupra condiției lui naturale și materiale.

În stabilirea tipologiei locuinței s-a pornit de la cele trei grupe de criterii stabilite de Jean Cuisenier în perspectivele sale antropologice[27] și anume: constrângerile programului, constrângerile tehnologice și constrângerile istorice.

3.1. *Constrângerile programului*

3.1.1. *Constrângerile sitului*

Configurația reliefului din această parte a Dobrogei a favorizat practicarea agriculturii și creșterii animalelor în mod diferit, în etape succesive, în funcție de situația demografică. Acest fapt a avut o influență directă și asupra locuinței, asupra modului de viață.

În secolul al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea activitatea a avut mai de grabă un caracter semiautarhic iar modestia condițiilor de viață este reflectată și de locuință. Înainte de 1877 turcii, cerchezii,

https://biblioteca-digitala.ro

tătarii și populația băștinașă românească s-au ocupat mai mult cu creșterea animalelor, agricultura situându-se pe planul al doilea; după această dată a urmat o perioadă de mai mare stabilitate în care agricultura a câștigat teren în defavoarea creșterii animalelor. După perturbarea produsă de schimbul de populație din 1940 s-a produs o echilibrare între cele două ocupații; colectivizarea a modificat din nou raportul de forțe în favoarea agriculturii — cu dezvoltarea a două ramuri importante — viticultura și pomicultura.

Cele două mari ansambluri economice cu specificul lor, permit analiza locuinței din județul Tulcea dintr-un unghi de vedere special și anume, după modul de organizare a producției. Locuința din această parte a Dobrogei apare ca o componentă a unei unități de producție și ca o marcă a specificului demografic local.

Pe tot parcursul secolului al XVIII-lea bordeiul pare să fi fost tipul de locuință predominant. El se păstrează în amintirea bătrânilor deoarece s-a menținut și după 1877. Bulgarii stabiliți ulterior în zonă au locuit în aceleași fel de locuințe prezentate de călători ca „mizerabile".

După plecarea tătarilor, cerchezilor și a turcilor în 1877 casele construite la suprafața solului s-au generalizat. O perioadă de aproape 80 de ani s-a construit într-un stil ce se încadrează specificului arhitecturii populare românești. După 1960—62 planurile și aspectul construcțiilor se modifică în mod simțitor. Colectivizarea agriculturii a grăbit distrugerea gospodăriilor tradiționale și apariția unor case adaptate noilor condiții. În această perioadă gospodăria nu mai apare ca o unitate de producție iar casa devine singura construcție reprezentativă.

3.1.2. *Constrângerile sociale*

Casele construite până prin anii 60, indiferent de etapa din care fac parte, oferă imaginea unui mod de viață modest (Fig. 4); dincolo de variațiile tipologice, ceea ce caracterizează locuințele din satele tulcene este evidenta omogenitate în domeniul: planurilor, materialelor și tehnicilor de construcție.

În condițiile specifice Dobrogei programele legate de convenințele sociale apar mai puțin marcate astăzi. Unele case au camere mai spațioase, altele au tâmplăria lucrată cu îngrijire; sunt și multe case decorate prin trafor (Pl. VI) sau brâie colorate; nu știm însă cum arătau miile de case dispărute și nu vom ști niciodată deoarece cei ce le-au construit au dispărut. Peste tot au existat locuitori mai bogați și locuitori mai săraci dar, din modul cum se prezintă locuințele, nici unii nu au fost atât de înstăriți ca să-și poată construi case cu adevărat deosebite.

3.2. *Factori determinanți în alegerea materialelor, tehnologiilor și componentelor arhitecturale.*

3.2.1. *Importanța materialelor în determinarea specificului*

Materialele de construcție sunt elemente importante în stabilirea specificului arhitecturii. Ele au însă o arie de răspândire care depășește cu mult granițele județului și chiar ale țării.

https://biblioteca-digitala.ro

3.2.2. *Alegerea materialelor, tehnologii specifice*

Construcțiile sunt înainte de toate tributare materialului din care au fost ridicate. Cu excepția tâmplăriei care era cumpărată în cea mai mare parte de la Tulcea și a olanelor lucrate la Izvoarele și Greci se foloseau materiale locale: lut, paie, pleavă, lemn.

Lutul a fost folosit sub formă de ceamur, de chirpici și de cărămidă. Cele mai vechi case sunt construite din ceamur. Chirpiciul se folosește mai intens de cca 50 de ani, iar cărămida doar de 15—20 ani.

Olanele (Fig. 5) și stufful au constituit materialul de bază pentru învelitori până acum 40 de ani. După această dată olanele s-au folosit numai în măsura în care au putut fi recuperate de la alte clădiri mai vechi.

Lemnul întrebuințat pentru șarpantă, plafoane, stâlpi și tâmplărie provine din pădurile din zonă ori se cumpăra de la Tulcea și Constanța. La casele construite la începutul secolului s-a folosit pentru șarpantă lemnul de tei procurat din pădurile apropiate. Ulterior aceasta a fost înlocuit cu lemnul de rășinoase, procurat din depozitele de materiale de construcție de la Tulcea, Măcin și Babadag.

3.2.3. *Planul compozițional și structura suprafeței. Diviziuni orizontale și verticale*

În perioada premergătoare anului 1850 locuința predominantă a fost bordeiul la care se referă mulți călători.

În a doua jumătate a sec. al XIX-lea se construiesc case la suprafața solului iar bordeiul dispare aproape complet.

Spre deosebire de bordeiele din Oltenia, spațioase, căptușite cu lemn de stejar, cele din nordul Dobrogei au fost mult mai primitive. Groapa săpată la cca 1,50 m nu era căptușită ci lipită cu lut. Deasupra solului se ridicau la înălțime de 1 m pereții din nuiele împletite lipite cu ceamur.

Spațiul interior era împărțit în două printr-un perete transversal, camerele nu aveau plafon. Intrarea în bordei se făcea coborând două-trei trepte, printr-o ușă dispusă pe una din laturile înguste ale construcției. De-a lungul uneia din laturile longitudinale se lăsau din pământ cruțat două banchete, formând mobilierul principal. Într-un colț, între cele două încăperi se afla vatra focului.

Casa cu un singur nivel apare unitară din punct de vedere al materialelor de construcție și al aspectului planimetric; ea se încadrează familiei de planuri cu tindă și cameră sau cu tindă centrală, două încăperi și prispă în față, (Pl. VII) care acoperă toată țara și depășește granițele acesteia.

De-a lungul timpului casa s-a dezvoltat în lungime prin adăugarea de noi încăperi fără să devină o casă pentru mai multe familii sau grupuri domestice (Pl. VIII, IX).

Planurile cele mai simple cuprind tindă și odaie sau tindă, odaie și balcon la fațada principală.

Planul cel mai răspândit al caselor construite între anii 1900—1950 cuprinde tindă centrală cu două încăperi. La cele mai vechi case, pe toată fațada se desfășoară o prispă joasă, cu stâlpi, fără balustradă. Altele au prispa înălțată pe un soclu de piatră și este închisă cu balustradă. Lateral, sub

https://biblioteca-digitala.ro

una din încăperi se află pivnița cu intrare la fațadă. (Fig. 6). Concomitent se întâlnește și planul cu tindă centrală, două încăperi, prispă de-a lungul fațadei principale și balcon (Fig. 7). Ceva mai puțin răspândit este planul cu prispă pe două laturi ale casei. Intrarea în interior se face de pe prispă în tindă sau prin balcon, prispă și apoi în tindă. Ferestrele sunt dispuse de asemenea la fațada principală câte una de o parte și de alta a ușii sau grupate câte două într-o ramă comună.

Planul cu tindă, două încăperi și prispă parțială la fațadă, continuată pe una din laturile înguste ale casei, face parte de asemenea din fondul vechi de locuințe.

Casa cu două nivele a fost foarte puțin răspândită, fiind apanajul unor oameni înstăriți sau al unor negustori — la Cerna — sau realizate de meșteri italieni la Greci.

Elevația

Prin felul cum sunt construite casele din nordul Dobrogei sunt perfect adaptate mediului. Ele se desfășoară pe orizontală, au pereți ce nu depășesc 2,50 m înălțime și acoperișuri cu înălțime de 1,30—1,60 m. Prispele largi, străjuite de stâlpi, protejează fațadele de arșița soarelui și de vânturile puternice. Casele au balcon cu o siluetă elegantă și echilibrată. Decorul paziilor de sub streașină, forma ramelor de ferestre, completează armonios aspectul fațadelor.

Cele mai multe construcții dau impresia unei puternice ancorări în sol ca urmare a faptului că prispele sunt înălțate numai cu 0,20—0,30 m de la nivelul de călcare. Sunt însă destul de multe sate, ca V. Alecsandri, în care prispele se înalță pe un soclu din piatră de cca 1 m. De regulă aceste case au pivniță dedesubt.

Acoperișurile în patru ape învelite cu olane sau cu tablă neagră au pante domoale accentuând orizontalitatea construcțiilor. La aceasta contribuie aplecătorile din spatele sau de pe una din laturile casei (Fig. 8). Acoperișurile în două ape, cu învelitoare de stuf nu ies din scara normală a arhitecturii dobrogene (Pl. X).

În ansamblu casele se disting prin echilibrarea raportului verticalitate-orizontalitate.

La raporturile volumetrice se adaugă preocuparea pentru decorație, compusă în general din pazii traforate fixate la streșini și la partea superioară a stâlpilor formând o adevărată dantelărie.

Trecut și prezent în habitatul din nordul Dobrogei

În raport cu alte părți ale României habitatul din nordul Dobrogei a fost supus unor presiuni de tot felul.

Istoria habitatului înainte de 1877 este frământată, cu dispariții, pustiiri și refaceri de sate. După această dată, trecerea de la sistemul feudal de stăpânire a pământului sub forma tapiurilor la proprietatea mică și mijlocie a contribuit în mod hotărâtor la constituirea unei noi configurații a habitatului din Dobrogea. În perioada imediat următoare, are loc un prim proces de sistematizare prin lotizarea terenurilor din vatra satului și de pe „moșie".

https://biblioteca-digitala.ro

În cadrul habitatului astfel stabilizat s-au constituit așezări de dimensiuni mai mari, cu o populație mai numeroasă.

Tot acum se trece de la forma primitivă de locuire la casă. Arhitectura acestei perioade a fost influențată de informația culturală a populației care se manifesta mai ales în domeniul decorației.

După efectuarea schimbului de populație din 1940, a urmat o perioadă de adaptare a noilor veniți, în care s-a construit puțin. Peste un deceniu a intervenit momentul dificil al colectivizării agriculturii urmat de plecarea unui număr important de locuitori la oraș. În casele părăsite s-au instalat persoane venite cu precădere din Moldova, județele Bacău, Vaslui, Neamț etc. Această nouă perturbare a determinat instalarea unei alte perioade de stagnare în ceea ce privește ritmul de construcție.

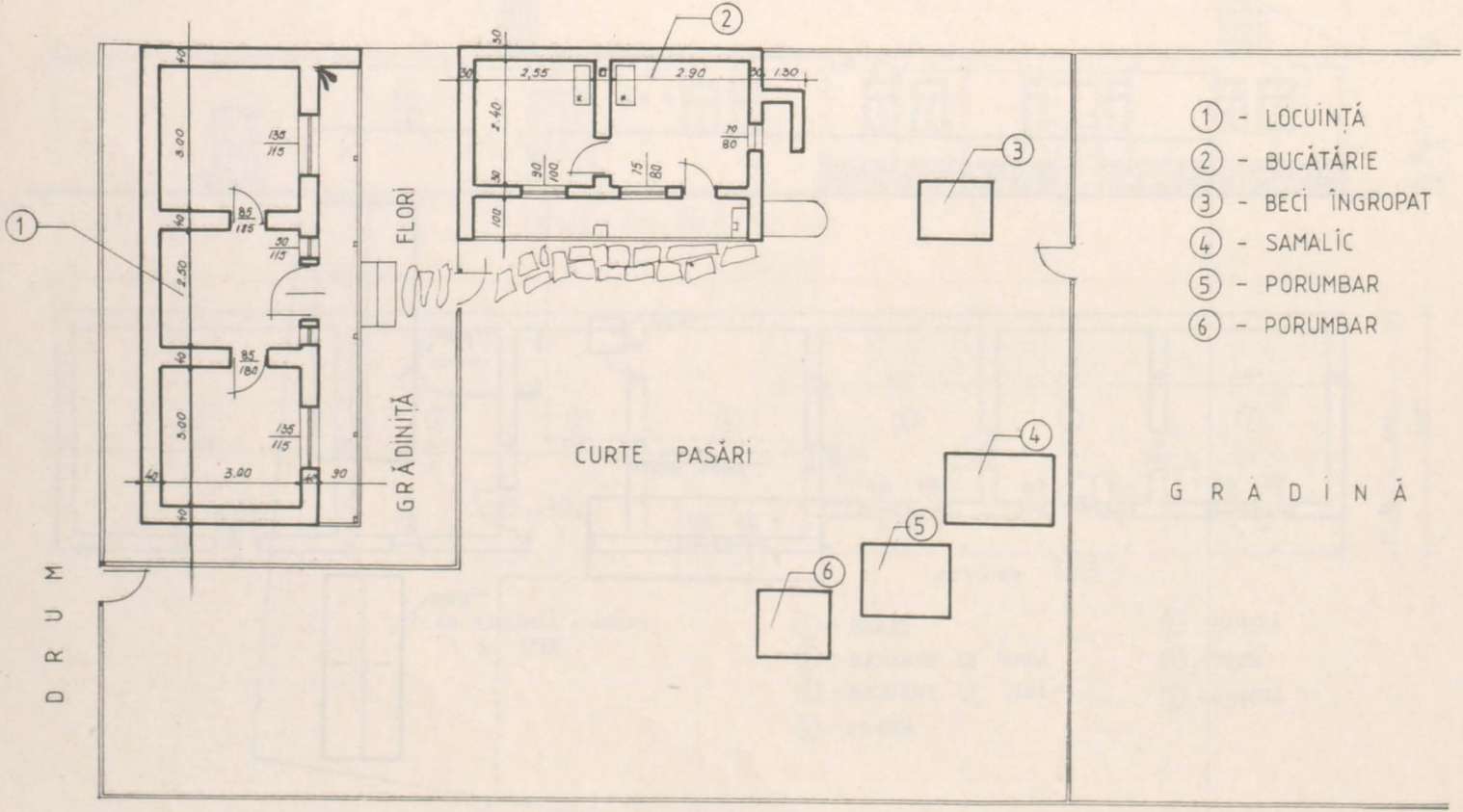
Abia între 1960—1972, ca urmare a îmbunătățirii situației economice s-a construit masiv în foarte multe sate. La început s-a continuat tradiția, în special sub aspect planimetric, apoi au fost adoptate modele urbane. Individualismul și modernismul care caracterizează noile construcții s-a propagat peste tot: fațadele caută să se diferențieze, să devină unicate în cadrul așezării pentru a marca statutul social al proprietarului. Folosirea materialelor noi și adoptarea de forme arhitecturale legate de un mod de viață diferit de cel tradițional a contribuit la modificarea planurilor și a decorului (Fig. 9, 10).

Apariția Legii 13 privind amenajarea și sistematizarea localităților urbane și rurale a fost determinantă pentru o nouă încetinire a activității de construcții, având în vedere incertitudinea care plutea în legătură cu propunerile de desființare a multor sate.

Ritmul de construcție după anul 1990 este încă lent în toate satele din nordul Dobrogei. În același timp continuă să se manifeste o confuzie totală în ceea ce poate să constituie o marcă de bunăstare. Uneori „vechi" devine sinonim cu „sărac", perimat și în consecință de înlocuit. În concepția multor locuitori bogăția decorului exprimă progresul și modernitatea.

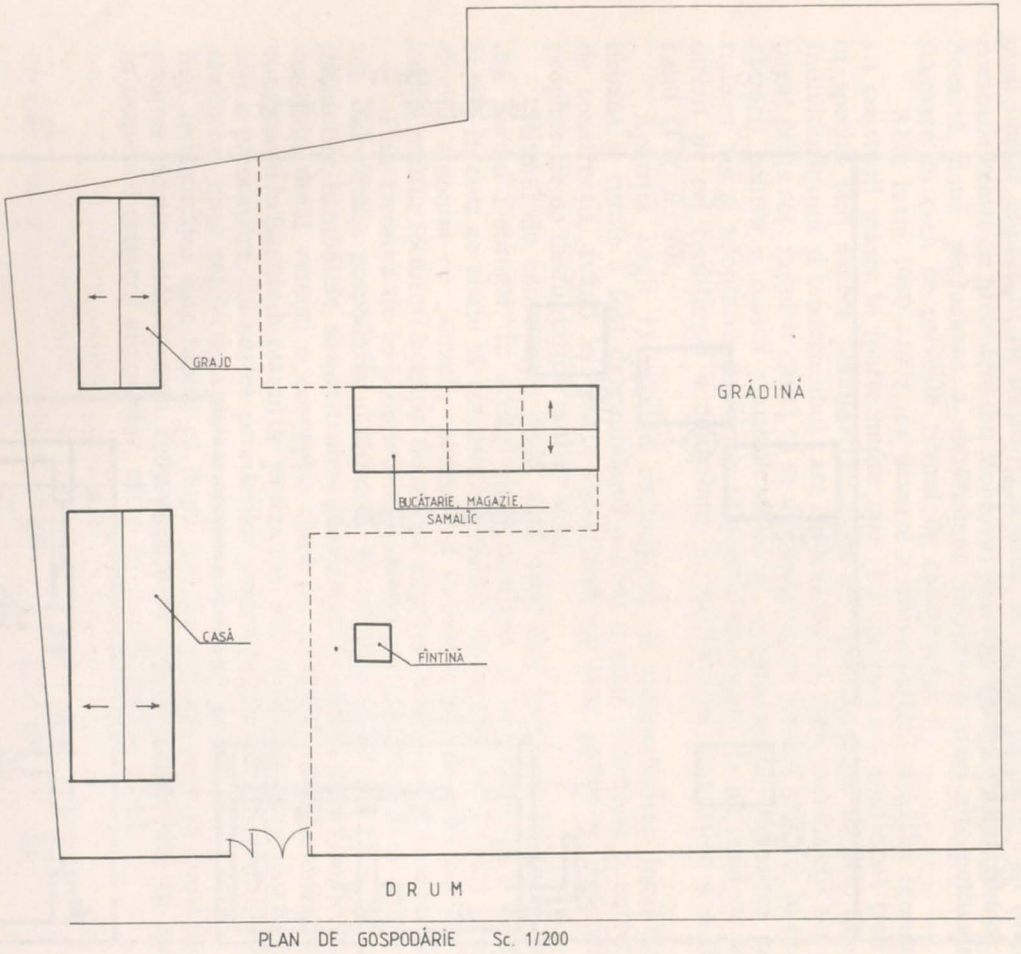
Prin trecerea de la proprietatea colectivă a pământului la proprietatea individuală gospodăria țărănească se reorganizează din nou. Se refac grajdurile, hambarele, se construiesc garaje pentru utilaje și tractoare. Nu se constată decât rareori o concepție clară cu privire la organizarea acestor construcții în funcție de planul de producție. Nu se manifestă pentru moment nici o preocupare din partea primăriilor pentru ameliorarea habitatului prin realizarea unor rețele de apă, canalizare, iluminat public etc. Ceea ce este însă îmbucurător este faptul că după trei ani de cercetare se constată un progres efectiv, atât în ceea ce privește activitatea productivă, în special în domeniul creșterii animalelor, cât și în standardul de viață.

https://biblioteca-digitala.ro



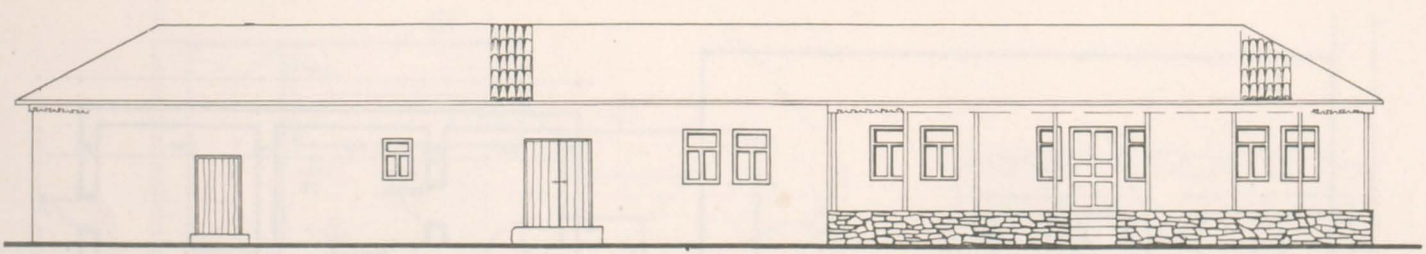
PLAN DE GOSPODĂRIE
Sc. 1/100

https://biblioteca-digitala.ro

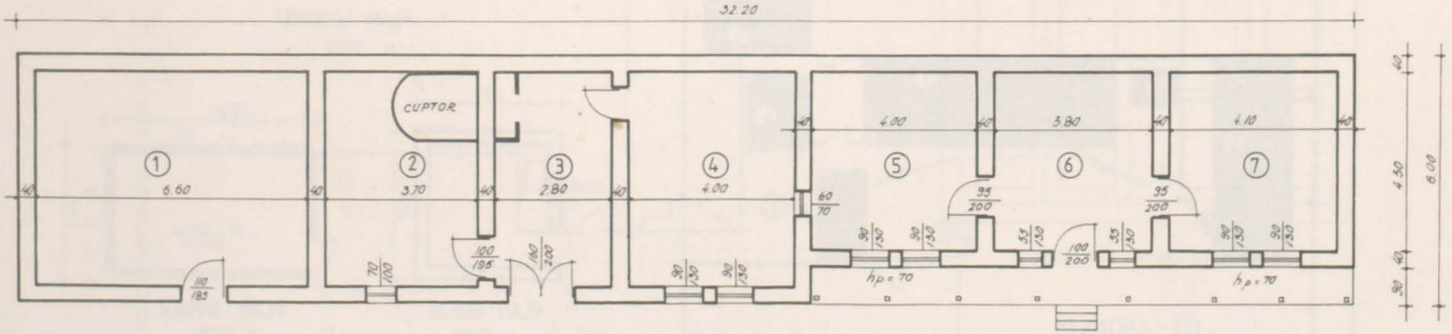


Pl. I Gospodăria Irimia Ştefan, satul Alba, com. Izvoarele, jud. Tulcea, 1992.

https://biblioteca-digitala.ro



FAȚADĂ PRINCIPALĂ Sc. 1/100

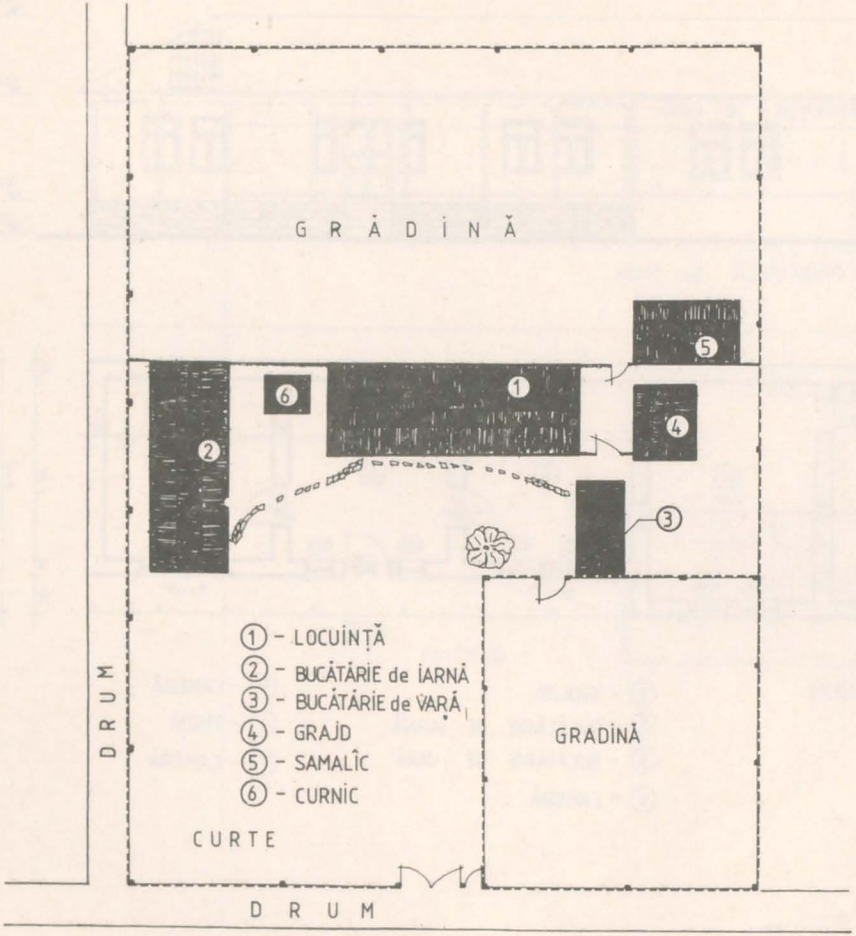


PLAN LOCUINȚĂ + ANEXE
Sc. 1/100

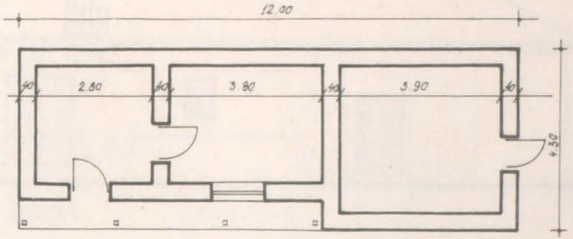
① - GRAJD
② - BUCĂTĂRIE DE IARNĂ
③ - BUCĂTĂRIE DE VARĂ
④ - CAMERĂ
⑤ - CAMERĂ
⑥ - TINDĂ
⑦ - CAMERĂ

Pl. II Gospodăria Vrămuleț Constantin, satul Iazurile, com. Valea Nucarilor, jud. Tulcea, 1991.

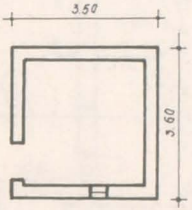
https://biblioteca-digitala.ro



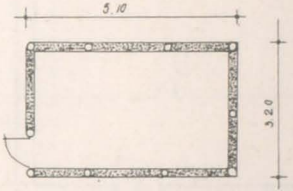
PLAN GOSPODARIE
sc. 1/200



PLAN LOCUINTA
sc. 1/100

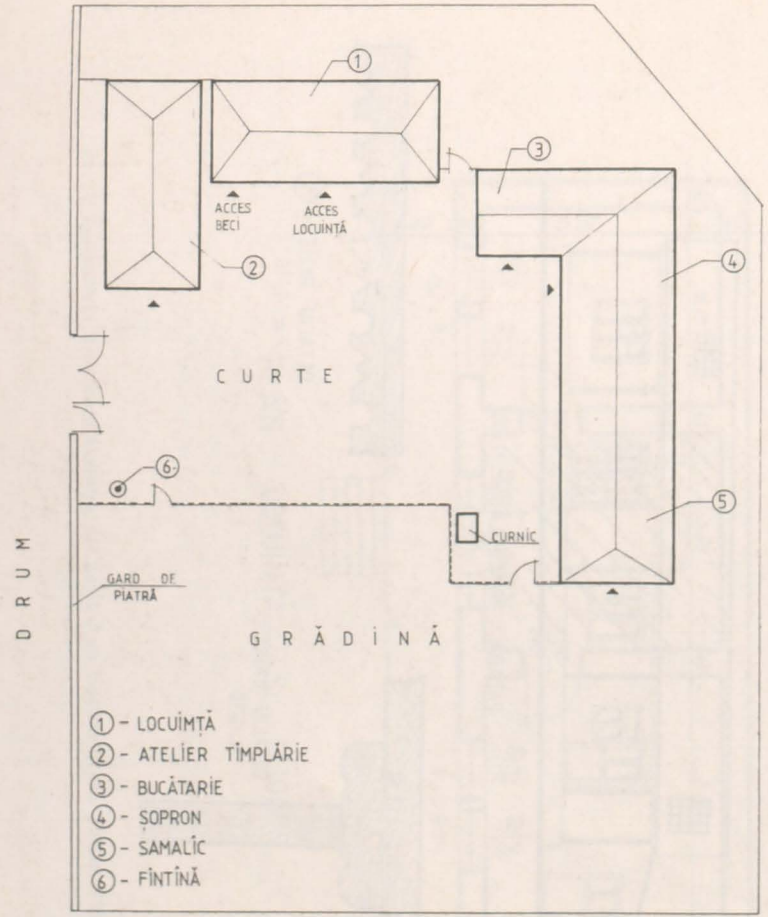


PLAN GRAJD
sc. 1/100

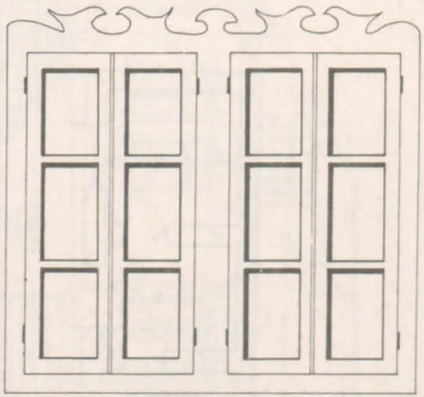


PLAN SAMALÎC
sc. 1/100

https://biblioteca-digitala.ro



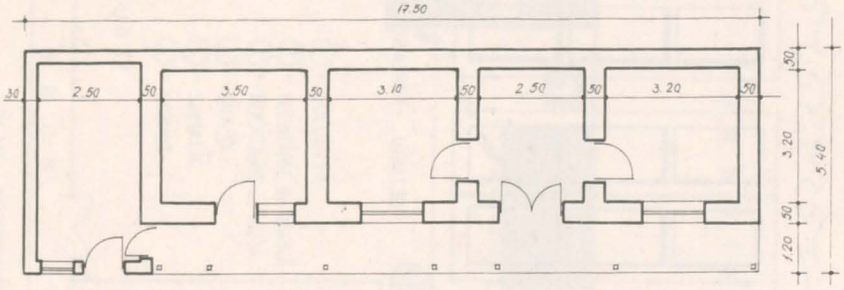
PLAN DE GOSPODARIE
Sc. 1/200



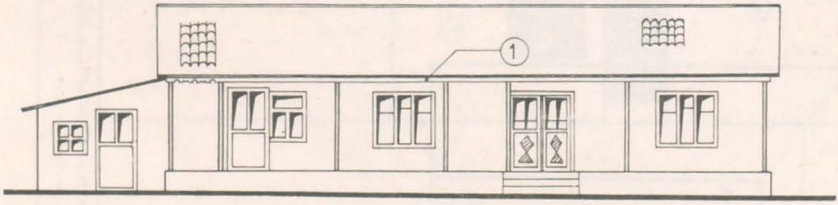
DETALIU FEREASTRĂ

Pl. III Casă și anexe construite sub același acoperiș. Gospodăria Enciu Costel, sat Lăstuni, com. Mihail Kogălniceanu, jud. Tulcea, 1992.

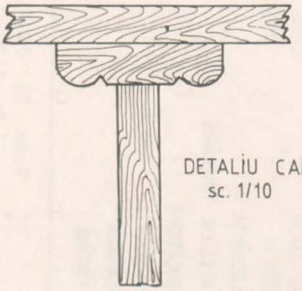
https://biblioteca-digitala.ro



PLAN LOCUINȚĂ sc. 1/100



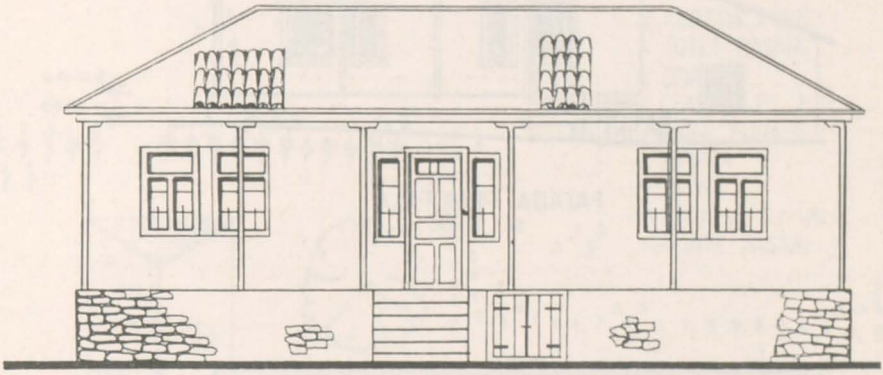
FAȚADĂ PRINCIPALĂ sc. 1/100



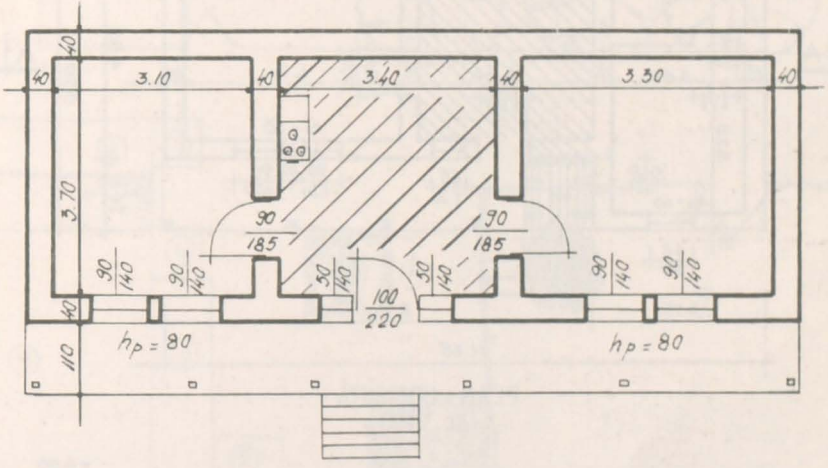
DETALIU CAPITEL
sc. 1/10

DETALIU PAZIE - (1)
sc. 1/10

https://biblioteca-digitala.ro



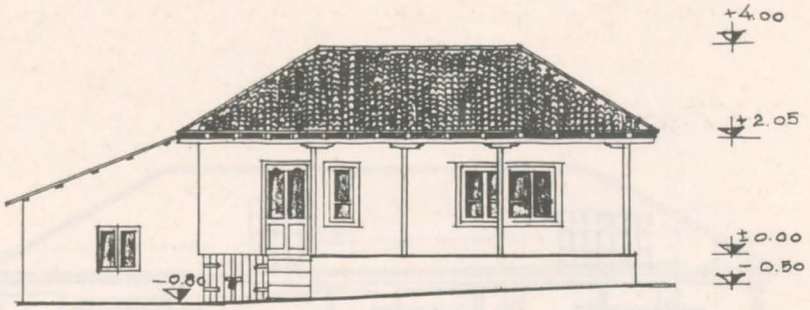
FAȚADĂ PRINCIPALĂ Sc. 1/100



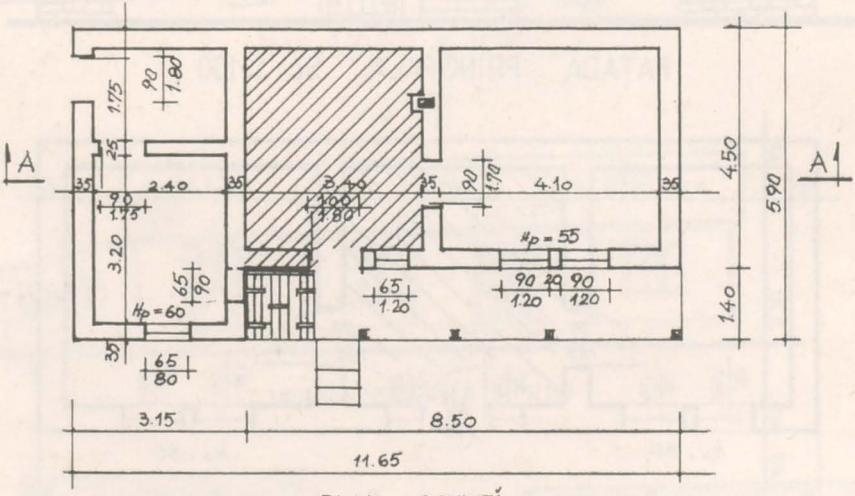
PLAN LOCUINȚĂ Sc. 1/100

Pl. IV Gospodăria Vistereanu Dumitru, sat Zebil, com. Sarichioi, jud. Tulcea, 1991.

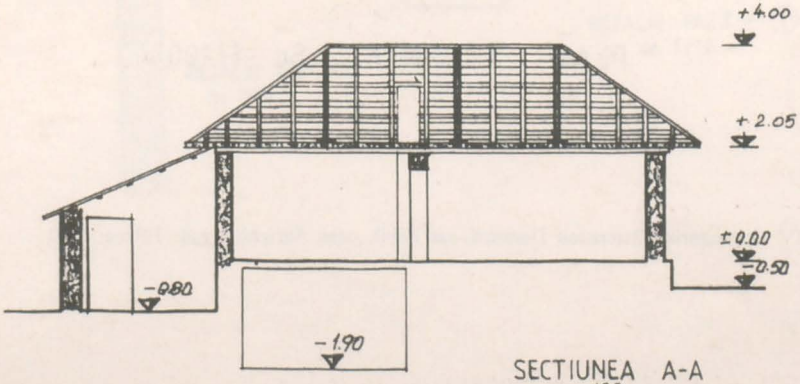
https://biblioteca-digitala.ro



FATADA PRINCIPALA
sc. 1:100

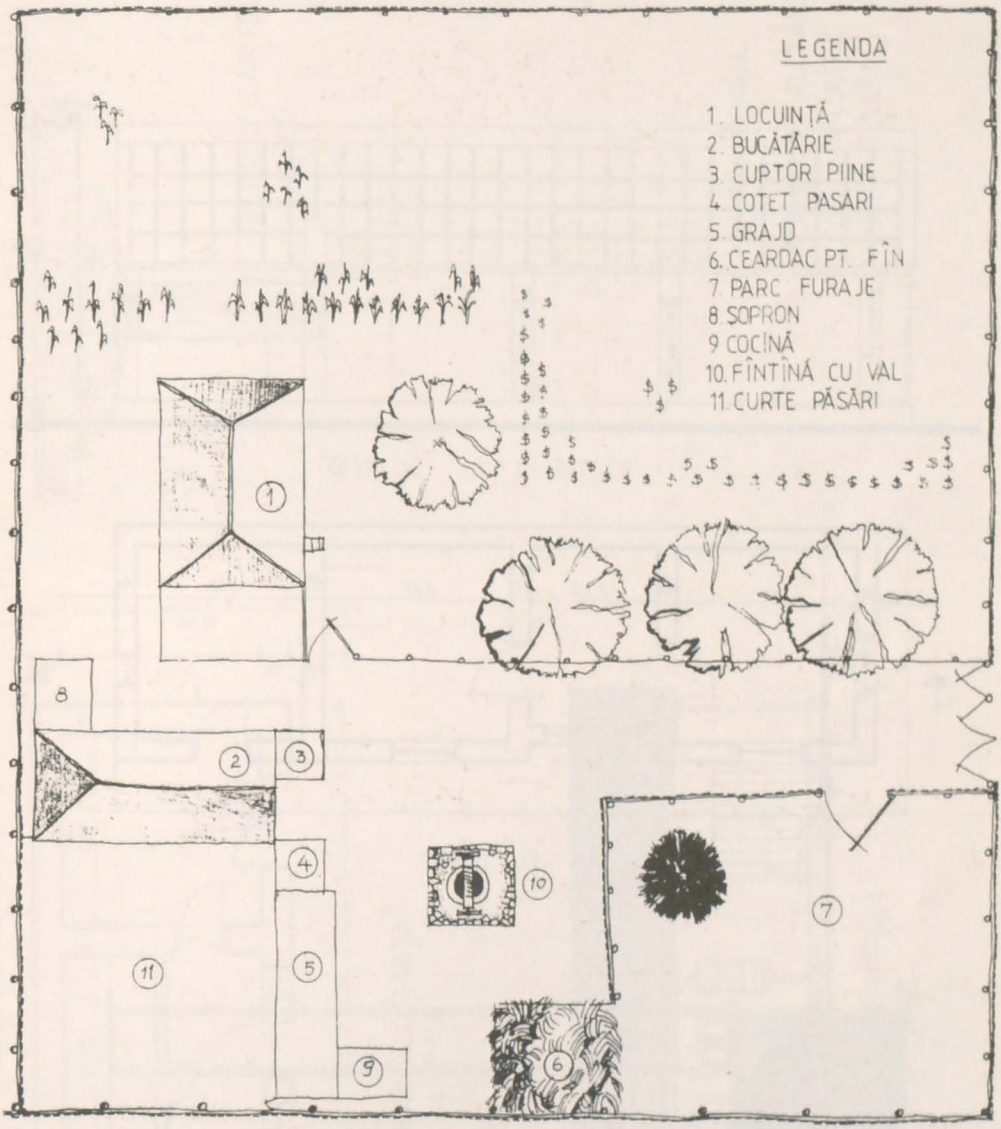


PLAN LOCUINȚĂ
sc. 1:100



SECTIUNEA A-A
sc. 100

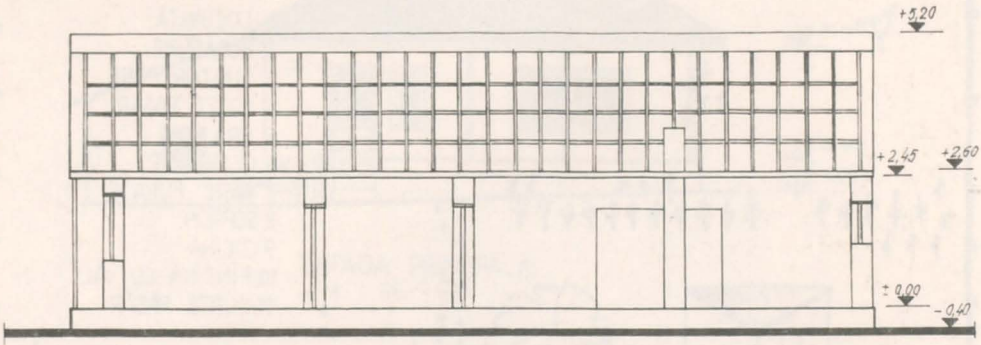
https://biblioteca-digitala.ro



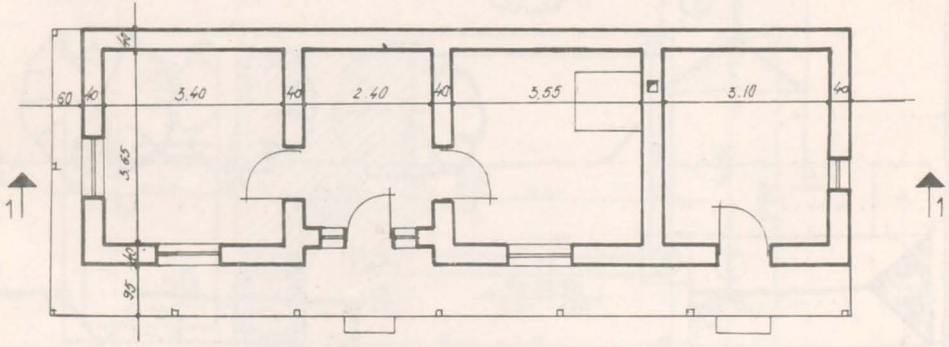
PLAN GOSPODĂRIE

Pl. V Gospodăria Vasile Dumitru, com. Izvoarele, jud. Tulcea, 1992.

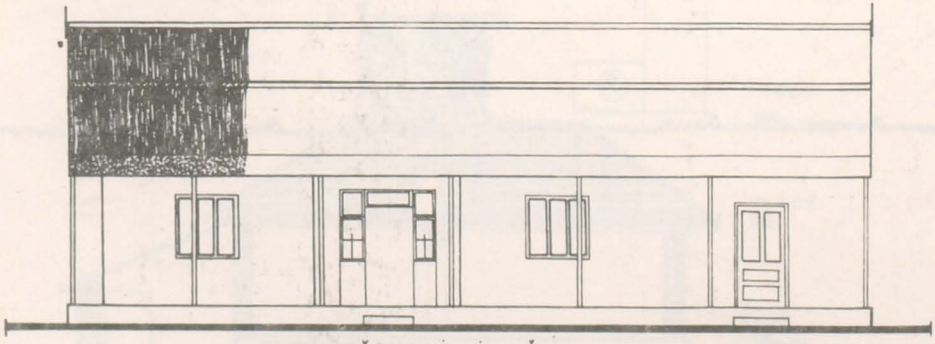
https://biblioteca-digitala.ro



SECȚIE 1 - 1 Sc. 1/100

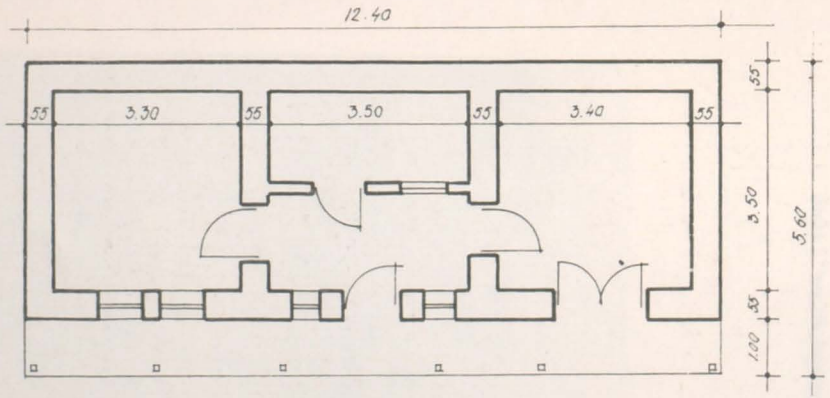


PLAN Sc. 1/100

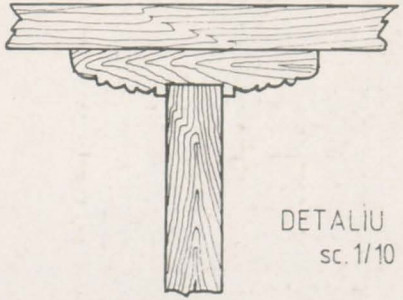


FAȚADĂ PRINCIPALĂ
Sc. 1/100

https://biblioteca-digitala.ro



PLAN LOCUINȚĂ
sc. 1/100



DETALIU CAPITEL
sc. 1/10

FAȚADĂ PRINCIPALĂ
sc 1/100

GOSPODĂRIA:

CRISTEA ALEXANDRU
COM. NICULIȚEL
JUD. TULCEA

Pl. VI Casa Ghizilă Andrei, com. Niculițel, jud. Tulcea, 1990.

https://biblioteca-digitala.ro

Fig. 1 Aspect din satul Caugagia, com. Baia, „*Cartierul de sus*", (foto M. Matarangă, 1989).

Fig. 2 Aspect din satul Visterna, com. Sarichioi, (foto M. Matarangă, 1988).

https://biblioteca-digitala.ro

Fig. 3 Vedere generală a satului Trestenic, com. Nalbant, (foto M. Matarangă, 1988).

Fig. 4 Casa Sandu Alexandru, sat Vişina, com. Jurilofca, (foto D. Ichim, 1992).

https://biblioteca-digitala.ro

Fig. 5 Gospodăria Iofîciu Anastasia, com. Izvoarele, foto M. Matarangă, 1992).

Fig. 6 Casa Iofciu Anastasia, com. Izvoarele, (foto A. Bârcă, 1992).

https://biblioteca-digitala.ro

Fig. 7 Casa Nicolae P. Gheorghe, sat Caugagia, com. Baia, (foto M. Matarangă, 1989).

Fig. 8 Casă din satul Panduru, com. Baia, (foto M. Matarangă, 1988).

https://biblioteca-digitala.ro

Fig. 9 Stradă cu case noi, sat Vişina, com. Jurilovca, (foto D. Ichim, 1992).

Fig. 10 Vedere la stradă cu case noi, sat Visterna, com. Sarichioi, (foto M. Matarangă, 1988).

https://biblioteca-digitala.ro

CRITERII DE ZONARE ETNOGRAFICĂ A GOSPODĂRIEI RURALE TRADIȚIONALE

MONICA BUDIȘ

Problematica zonării etnografice este o chestiune dificilă, ce a preocupat pe mulți specialiști. Diversele „Țări" ca: „Țara Loviștei", a „Hațegului", a „Lăpușului", a „Chioarului", „Țara Maramureșului", „Țara Moților", a „Zarandului" etc. s-au constituit înaintea cristalizării statelor feudale, din necesități administrativ-organizatorice locale și având funcția de apărare a teritoriului obștilor în fața cotropitorilor din exterior și a eventualei anarhii din interior. „Unitatea geologică, geografică, adică relieful, structura și compoziția pământului, starea hidrografică și aspectul vegetativ deosebit au influențat viața omului, contribuind la accentuarea și structurarea unor forme de așezări omenești originale cu aspecte specifice în economia rurală, întărind caracterele etnice regionale și trezind conștiința unei lumi aparte, ca o «țară» sau ca un «ținut», cu trăsături politice, sociale proprii și cu manifestări spirituale deosebite... Acestea au fost organizări străvechi ale vieții românești și au păstrat până astăzi urmele vechi ale unor moduri de viață cu puternice diferențieri regionale ilustrate atât în cultura materială, cât și în organizarea vieții sociale locale, în manifestările vieții spirituale și în stilul artei populare" [1].

Multe dintre fostele „țări" s-au definit ca zone etnografice, păstrând cel mai bine caracterele de unitate tradițională. Încă la începutul secolului al XVIII-lea, Dimitrie Cantemir denumea astfel de formațiuni teritorial-istorice: „ținut", „ocol", „un fel de republică" (Descrierea Moldovei, 1716). El menționează astfel „ocolul" Câmpulungului (Moldovenesc), al Vrancei și al Tighiciului, dar și „ținutul" Fălciului, al Sucevei sau al Cârligăturii.

Și alte depresiuni au favorizat cristalizarea unor trăsături comune pe areale mai mici sau mai mari.

Văile râurilor: Dunărea, Ialomița, Mostiștea, Oltul, Oltețul, Argeșul au creat și ele condiții pentru formarea unui fond destul de unitar din punct de vedere social și etnocultural.

Preocupări sporadice de zonare etnografică au existat încă de la începutul secolului al XX-lea. Numeroasele monografii sătești întocmite de preoții și învățătorii satelor pot fi considerate începuturi de microzonare etnografică, deoarece ele cuprind delimitările geografice în cadrul unui areal mai mare, factorii istorici, sociali, economici etc., care au contribuit la definirea spe-

[1] Gheorghe Focșa, *Țara Oașului. Studiu etnografic. II. Cultura materială*, Muzeul satului, București, 1975, p. 7—8.

R.E.F., tom 39, nr. 5—6, p. 525—544, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

cificului local [2]. Chiar cele mai sumare monografii sătești studiază satul în perspectiva unui complex de factori. Multe dintre ele au limite: se reduc la factologie, prezintă aspecte generale ca fiind specifice localității respective, nu au un plan suficient de sistematic, nu au putere de abstractizare etc., dar ele prezintă importanță din punctul de vedere al punerii problemelor de delimitare zonală.

Alte monografii extind analiza de la hotarele unui sat la fruntariile unui spațiu mai vast [3].

Ca și în alte domenii ce țin de problematica gospodăriei, criteriile de determinare a unor zone etnografice au fost cât se poate de variate, de multe ori coincizând cu unghiul de vedere al cercetătorului care a investigat problema respectivă. S-au avut în vedere aria de răspândire a acelorași forme de păstorit, de tradiții folclorice, de arhitectură ori port popular etc.

Și în această privință, ca de altfel în multe altele, este meritul Școlii Sociologice de la București de a fi inițiat o cercetare amplă, interdisciplinară asupra realităților rurale românești, privite ca unități social-economice complexe și a raporturilor ce se stabilesc între ele. Aspecte legate de principiile zonării apar atât în lucrările teoretice, cât și în cele de observație directă pe teren [4].

Monografiile tipărite sub auspiciile Școlii Sociologice de la București [5] sunt o punere în practică a teoriei zonării. „O considerare mai cuprinzătoare și definitorie s-a dovedit posibilă atunci când la temelia delimitării teritoriale au stat rezultatele, sub forma monografiilor zonale, mai mult sau mai puțin complexe" [6].

[2] Ion Boldescu, *Monografia Sloboziei și Malu*, Giurgiu, 1910; idem, *Monografia Arsache și Găujani*, Giurgiu, 1910; Alexandru Cheverosan, *Monografia comunei Deta (Timiș-Torontal), scrisă cu ocazia jubileului de 200 de ani de la înființarea comunei*, Timișoara, 1925; Petre Condrea, *Monografia comunei Budeștii Ghicăi*, în „Buletinul Societății Române Regale de geografie" (B.S.R.R.G.), București, 1887, VIII, p. 206—225; Emilian Novacovici, *Monografia comunei Răcășdia, județul Caraș-Severin*, Tipografia Felix Weis, Oravița, 1933; Victor Păcală, *Monografia comunei Rășinari*, Tipografia arhidiecezană, Sibiu, 1915; Andrei Rădulescu, *Monografia comunei Chiojdeanca, județul Prahova*, Ploiești, 1921.

[3] Ion Boldescu, *Județul Vlașca din punct de vedere istoric și economic, conferință ținută la 8 decembrie 1886*, Giurgiu, 1887; idem, *Studiu asupra satelor și locuitorilor din plasa Bâneasa*, Giurgiu, 1914; Simion Moldovan, *Monografia județului Caraș*, în „Banatul", Timișoara, 1926, 6—7; C. Nițescu, *Monografia regiunii sud-estice a județului Vlașca*, în „Supliment la Buletinul agricol", București, 1928, II.

[4] Dimitrie Gusti, *La monographie et l'action monographique en Roumanie*, Paris, 1937; idem, *Știința națiunii*, în „Enciclopedia Română", București, 1938, vol. I; idem, *La science de la réalité sociale*, Paris, 1941; Traian Herseni, *Curs de sociologie românească*, București, 1941; idem, *Cum se întocmește o monografie sociologică?*, în „Sociologia militans", București, 1929, VI; idem, *Teoria monografiei sociologice*, București, 1934; Henry H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice*, București, 1934; idem, *Monografia unui sat. Cum se alcătuiește*, București, 1939; Ana Tomuș, *Cum se întocmește o monografie sătească, spicuiri din lucrări diferite*, în „Învățământul primar", București, 1943, XX, 78 etc.

[5] Ion Conea (sub redacția...), *Clopotiva — un sat din Hațeg*, Institutul de științe sociale al României, 2 volume, București, 1940; Henry H. Stahl (sub redacția...), *Nérej, un village d'une région archaïque*, 3 volume, București, 1940; Traian Herseni (sub redacția...), *Drăguș, un sat din Țara Oltului*, 3 volume, București, 1944; Alexandru Moisi, *Monografia Clisurii*, Oravița, 1934; idem, *Monografia comunei Coronini*, Oravița, 1940; Institutul social român, *Monografia comunei Belinți*, 1938; idem, *Monografia comunei Sârbova*, 1939; Mircea Tiriung, *Fundu Moldovei, sat de păstori înstăriți*, în „Sociologie românească", București, 1942, IV, nr. 7—12; *60 de sate românești*, 5 volume, București, 1941—1942.

[6] Nicolae Dunăre, *Criterii de zonare etnoculturală*, în „Ilfov, file de istorie", București, 1978, p. 523.

https://biblioteca-digitala.ro

Studiile dedicate în mod expres criteriilor zonării s-au înmulțit însă, în ultimele decenii ale secolului al XX-lea. Ele pornesc de la o complexitate de factori, folosindu-se ca metodă de bază interpretarea interdisciplinară. Amintim numai câteva dintre acestea: N. Dunăre (1952 [7], și 1978) [8], R. Vulcănescu (1968) [9], V. Butură (1978) [10], T. Bănățeanu (1985) [11], P. Petrescu (1985) [12].

În studiul din 1978, N. Dunăre considera că, criteriile de care trebuie să se țină seama în definirea zonelor etnografice sunt multiple: criteriul geografic, istoric, demografic, dialectal, antropogeografic, ocupațional, densitatea zonală și subzonală a așezărilor; nu mai puțin factorul: artistic, popular, folcloric, ritual, specificul etnocultural (conturarea unor forme și conținuturi etnoculturale zonale sau subzonale), criteriul vecinătății (relații interzonale și interetnice), precum și stadiul, forma și conținutul procesului de transformări, mutații, înnoiri. Viziunea lui N. Dunăre depășește cu mult domeniul etnografiei, ceea ce face expunerea destul de ambiguă și greoaie, dificil de aplicat în practică, în ciuda perspectivei pluridisciplinare în care tratează problema în discuție.

Alteori, criteriile reies chiar din definiția dată de diverșii autori.

În 1968, R. Vulcănescu conchidea că zona etnografică se caracterizează printr-o „structură socială, culturală, istorică proprie, această structură fiind scoasă în evidență de compoziția și ponderea ocupațiilor de bază, organizarea așezărilor pe comunități de tradiție și de interese etnoculturale" [13].

V. Butură, deși geograf prin formație, este de părere că o zonă etnografică se definește prin componentele geografice, cât și, mai ales, prin cele etnografice. După părerea sa, criteriile de determinare a zonelor etnografice sunt de ordin structural-morfologic și funcțional. Ele se definesc prin peisajul lor, care a „rezultat în urma activităților transformatoare desfășurate în cursul secolelor de cei care au trăit în cuprinsul lor, schimbând treptat cadrul natural prin despăduriri, extinderea terenurilor arabile, a pășunilor, tot mai intensa populare etc." [14]. „Tipurile zonale de gospodării s-au individualizat în timp prin planul și arhitectura caselor, profilul și numărul construcțiilor anexe, modul de grupare în cadrul curților, orientarea acestora în funcție de ulițe, punctele cardinale etc. Elementele definitorii s-au axat pe tipurile arhaice ale diferitelor orânduiri" [15]. De asemenea, trebuie luat

[7] Idem, *Tematica expoziției de bază a Muzeului etnografic al Transilvaniei din Cluj*, sesiunea Institutului de Istoria artei, Cluj, 1952.

[8] Idem, *op. cit.*, 1978.

[9] Romulus Vulcănescu, *Metode de investigație etnologică în zona Porților de Fier*, în „Comunicări, seria Etnografie", Craiova, 1968.

[10] Valeriu Butură, *Etnografia poporului român. Cultura materială*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1978; idem, *Străvechi mărturii de civilizație românească*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1989.

[11] Tancred Bănățeanu, *Prolegomene la o teorie a esteticii artei populare*, Editura Minerva, București, 1985.

[12] Georgeta Stoica, Paul Petrescu, Maria Bocșe, *Dicționar de artă populară*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1985.

[13] Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, 1968, p. 16—17.

[14] Valeriu Butură, *op. cit.*, 1978, p. 38.

[15] Idem, p. 65.

https://biblioteca-digitala.ro

în considerație factorul ocupațional, tipologia adăposturilor temporare, a meșteșugurilor și instalațiilor, a portului popular etc.

Punând în aplicare criteriile de referință, Valeriu Butură recurge la zonarea etnografică a României, conchizând că: *pentru Transilvania, inclusiv Banatul*, sunt 28 de zone și 22 de subzone; *pentru Oltenia* — 6 zone cu o subzonă; *pentru Muntenia* — 8 zone; pentru *Moldova* — 9 zone și o subzonă; *pentru Dobrogea* — 2 zone și 2 subzone [16].

Tancred Bănățeanu crede că pentru delimitarea zonelor etnografice trebuie să se țină seama de 7 criterii de bază: o populație autohtonă, stabilă, continuă, cu inevitabile fluctuații; o evoluție istorică, economică proprie, cu o creștere internă de inculturație; un dialect sau grai specific; caractere etnografice definitorii, în capitolele esențiale (așezări, arhitectură, ocupații, meșteșuguri, port); conștiința oamenilor că formează o entitate, o structură cultural-etnografică unitară și diferențiată, deci o conștiință etnică, acel « psyhe »; unitate solidară sub aspect comportamental a indivizilor formând colectivitatea umană a zonei; concretizări ale creației artistice populare (plastice, muzicale, coregrafice), foarte individualizate, un stil deosebit, obiceiuri și practici particulare [17].

Definind zona etnografică, Tancred Bănățeanu conchide că ea „este constituită de totalitatea elementelor și structurilor etnografice care o determină... Coabitarea cu alte grupuri etnice nu este exclusă... Zona etnografică reprezintă caracteristica culturală, tipologică, fenomenologică, procesuală, specific etnică redusă la nuclee istorice determinate" [18].

Autorul analizează, pe plan diacronic și sincronic, cauzele și efectele imuabilității granițelor zonale prin „lărgirea sau restrângerea ariei unor fenomene etnologice, împrumuturi, orientarea spre un alt centru economic, politic, cultural, religios, apariția sau dispariția unor meșteșuguri, modificări în structura geomorfologică care duc la modificări ocupaționale, imperative politico-administrative etc." [19]. Toate aceste aspecte fac deosebit de dificile, atât definirea, cât și zonarea propriu-zisă a diverselor areale etnografice.

În termeni asemănători se exprimă Paul Petrescu, considerând zona etnografică „un teritoriu, mai mult sau mai puțin delimitat, care prezintă caractere etnografice unitare, determinate de tradiția istorico-socială, cristalizate în felul așezărilor, ocupațiilor, portului, artei populare, la care se adaugă manifestările culturii populare ca și modul de viață" [20].

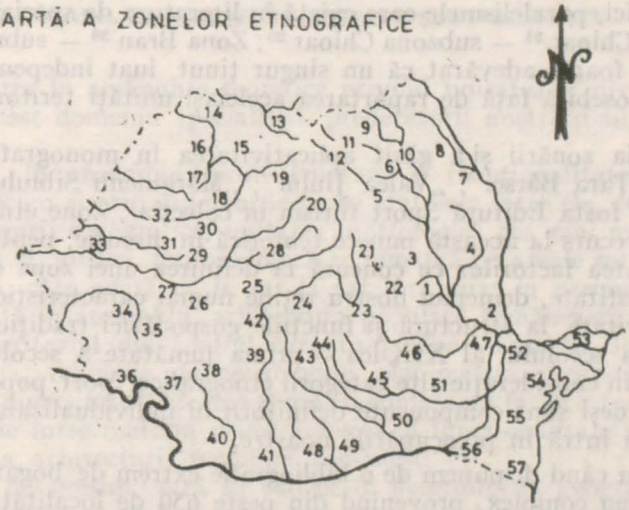
Autorul este de părere că datorită faptului „că nu există un consens asupra elementelor minime ce îndreptățesc atribuirea numelui de zonă etnografică unui teritoriu, cele mai multe din zonele etnografice din România sunt recunoscute ca atare în virtutea tradițiilor istorice și populare; delimitările operate de etnografi pe baza cercetărilor sistematice fiind însă nesigure" [21]. „Pe baza aproximațiilor de până acum se poate vorbi de un număr de zone ce variază între 60 și 120", cu posibilități de creștere „pe măsura avansării studiilor de etnografie" [22].

[16] Idem, p. 41—44; *op. cit.*..., 1989, p. 18—34.
[17] Tancred Bănățeanu, *op. cit.*, 1985, p. 172.
[18] Idem, p. 166—167.
[19] Idem, p. 168.
[20] Georgeta Stoica, Paul Petrescu, Maria Bocșe, *op. cit.*, p. 431.
[21] Idem, p. 431.
[22] Idem, p. 431.

https://biblioteca-digitala.ro

Nu de mult, la Editura Meridiane, a apărut lucrarea Georgetei Stoica, *Arhitectura populară românească*, care cuprinde și o hartă a zonelor etnografice, în total — 57. Autoarea precizează: „În zonele subcarpatice ca și în cele muntoase în care predomină arhitectura de lemn, coborând din nordul Moldovei spre Țara Vrancei... întâlnim o varietate de forme ilustrând aceeași idee unitară a casei cu vatră unică, loc sacru pentru consti-

HARTĂ A ZONELOR ETNOGRAFICE



1. VRANCEA
2. COVURLUIU
3. TROTUȘ
4. BÂRLAD
5. VALEA BISTRIȚEI
6. NEAMȚ
7. IAȘI
8. JIJIA
9. RĂDĂUȚI
10. SUCEAVA FĂLTICENI
11. CÂMPULUNG
12. ȚARA DORNELOR
13. MARAMUREȘ
14. ȚARA OAȘULUI
15. ȚARA LĂPUȘULUI
16. CODRU
17. SĂLAJ
18. CLUJ
19. NĂSĂUD
20. MUREȘ
21. CIUC
22. COVASNA
23. ȚARA BÂRSEI
24. FĂGĂRAȘ
25. MĂRGINIMEA SIBIULUI
26. ȚARA HAȚEGULUI
27. PĂDURENI
28. TÂRNAVE
29. ALBA
30. ȚARA MOȚILOR
31. ȚARA ZARANDULUI
32. BIHAREA
33. CÂMPIA ARADULUI
34. TIMIȘ
35. CARAȘ-SEVERIN
36. VALEA-ALMĂJULUI
37. MEHEDINȚI
38. GORJ
39. VÂLCEA
40. DOLJ
41. ROMANAȚI
42. ȚARA LOVIȘTEI
43. ARGEȘ
44. MUSCEL
45. PRAHOVA
46. BUZĂU
47. BRĂILA
48. TELEORMAN
49. VLAȘCA
50. ILFOV
51. BĂRĂGAN
52. MĂCIN
53. DELTA
54. BABADAG
55. DOBROGEA CENTRALĂ
56. OSTROV
57. NEGRU-VODĂ

(după Georgeta Stoica, ... 1989, pag. 109)

https://biblioteca-digitala.ro

tuirea și creșterea necontenită a familiei, construcție trainică în care se succed generațiile aceluiași neam" [23].

Exemplificările ar putea continua, dar cum teoria zonării nu-și găsește întotdeauna corespondent practic perfect și cum în literatura de specialitate nu s-a ajuns la un „consens" asupra semantismului conceptelor de „zonă", „subzonă", „micro" și „macrozonă", „ținut", putem aprecia că, ceea ce este considerat de către unii specialiști drept „zonă", de către alții este tratat ca „subzonă" ,iar „subzona" este numită, fie cu acest termen, fie „microzonă".

De aici, paralelismele care există în literatura de specialitate. De exemplu: Zona Chioar [24] — subzona Chioar [25]; Zona Bran [26] — subzona Bran [27] etc.

Este foarte adevărat că un singur ținut, luat independent prezintă o situație deosebită față de raportarea aceleiași unități teritoriale la un areal mai mare.

Teoria zonării și-a găsit aplicativitatea în monografii de anvergură precum: „Țara Bârsei", „Valea Jiului", „Mărginenii Sibiului", în volumele apărute la fosta Editură Sport turism în colecția „Zone etnografice" etc.

Am recurs la această punere teoretică în discuție, pentru a demonstra complexitatea factorilor ce concură la definirea unei zone etnografice. Din această vastitate, demersul nostru reține numai caracteristicile ce se referă, în exclusivitate, la structura și funcțiile gospodăriei tradiționale din a II-a jumătate a secolului al XIX-lea — prima jumătate a secolului al XX-lea, fără a lua în considerație alte categorii etnografice: port popular, artă populară, care deși sunt componente definitorii în individualizarea zonelor etnografice, nu intră în preocupările noastre.

Acum când dispunem de o bibliografie extrem de bogată, de un material de teren complex, provenind din peste 650 de localități, repartizate la nivelul întregii țări, de o mare varietate a tipurilor de gospodării, tezaurizate cu grijă în muzeele în aer liber, de un material inedit de arhivă (Arhiva I.E.F.), putem corela clasificarea structurilor de gospodării tradiționale cu arealele etnoculturale. Argumentul pentru care recurgem la această legătură se sprijină pe ideea că delimitările zonale ușurează localizarea diferitelor fenomene etnografice, deoarece dacă „numărul și limitele unităților administrativ-economice, județe, ținuturi au suferit modificări în timp, fapt pentru care sunt greu de reconstituit, cele ale zonelor etnografice au rămas neschimbate secole în șir, fiind adânc înrădăcinate în tradițiile populare" [28].

Ținând seama și de zonările întocmite în literatura de specialitate, dar și de materialul informațional existent la ora actuală, *avem pregătit în fază de manuscris un amplu studiu, în care propunem un proiect de zonare a structurii și funcțiilor gospodăriei pe tot arealul carpato-danubiano-pontic*, sau

[23] Georgeta Stoica, *Arhitectura populară românească*, Editura Meridiane, București, 1989.

[24] Sabin Șainelic, Maria Șainelic, *Zona etnografică Chioar*, Editura Sport-turism, București, 1986.

[25] Valeriu Butură, *op. cit.*, 1978, p. 41; *op. cit.*, 1989, p. 22, consideră Chioarul subzonă a Țării Lăpușului.

[26] Georgeta Stoica, Olivia Moraru, *Zona etnografică Bran*, Editura Sport-Turism, București, 1981.

[27] Nicolae Dunăre, (sub redacția...), *Țara Bârsei*, Editura Academiei, București, vol. I, p. 73—80; 1974, vol. II, p. 66—139 analizează Branul ca subzonă a Țării Bârsei.

[28] Valeriu Butură, *op. cit.*, 1978, p. 34.

https://biblioteca-digitala.ro

în termenii lui P. Petrescu o „zonare — ipoteză" [29], cu atât mai mult cu cât „este foarte greu a se găsi reunite într-o zonă etnografică toate elementele etnografice cu caractere unitare: deseori unele zone sunt determinate pe baza prezenței mai semnificative a doar câteva elemente" [30].

Nu avem, nici pe departe, pretenția că acest proiect este cel ideal și că el nu va suscita discuții pro și contra. Dimpotrivă! *El va constitui totuși o bază de pornire, un preambul la viitoare tipologii, zonări etc.*

MACROZONARE. ELEMENTE DE UNITATE ȘI DIVERSITATE

Nu vom intra în amănunte teoretice privind unitatea și diversitatea, deoarece și în acest domeniu specialiștii, predecesorii noștri și-au spus cuvântul.

Gospodăria, în ansamblu, prin structura și funcționalitatea componentelor sale, precum și prin raporturile ce se stabilesc între ele, reprezintă, față de alte categorii etnografice, unitatea morfologică cea mai mare. Unitatea de conținut și, uneori, terminologică se remarcă pe areale întinse, deși diversitate există, câte odată de la sat la sat, ori chiar în perimetrul aceluiași sat. „Privită în ansamblu, arhitectura populară românească este unitară pe întreg teritoriul din spațiul carpato-dunăreano-pontic, în ceea ce privește concepția, tehnicile de construcție, planimetria. Această unitate exprimată într-o diversitate de forme zonale îi conferă un farmec inegalabil". „Perfecta armonie între materia primă folosită și funcționalitate constituie o caracteristică a arhitecturii populare românești" [31].

Credem că nu greșim, fără să cădem în determinism geografic, dacă ne raliem opiniei altor specialiști, afirmând că o *primă zonare se conturează pe macrounități geomorfologice* (Carpații Orientali, Meridionali, Occidentali), *gospodăria prezentând numeroase aspecte, cu precădere funcționale, unitare. Distingem astfel trei zone mari: — zona montană; zona subcarpatică; zona de câmpie, de luncă și de șes* (în general).

În zona montană, unde predomină gospodăria axată pe creșterea animalelor și lucrul la pădure, construcțiile anexe dominante sunt, în special, cele pentru adăpostirea animalelor și a hranei necesare acestora.

În zona subcarpatică, alături de creșterea animalelor, o pondere însemnată o au pomicultura și viticultura. Adăposturile pentru animale continuă să rămână construcțiile de bază, alături de care apar anexe adecvate practicării ocupațiilor specifice acestui areal: uscătorii și cuptoare pentru fructe, crame și pivnițe pentru vin.

În zona de câmpie, de luncă și de șes, cu economie axată pe agricultură și creșterea animalelor, acareturile dominante sunt cele pentru păstrarea și depozitarea cerealelor. Amenajările pentru păstrarea știuleților de porumb, construite inițial din nuiele împletite, nelipite, cu forme extrem de variate: rotunde, ovale, elipsoidale, rectangulare, au fost cunoscute, după cum afirma

[29] Paul Petrescu, *Zonele arhitecturii populare din 'Oltenia*, în „Oltenia — Studii și comunicări. Etnografie", Craiova, 1974, p. 5—9, stabilește numai pentru Oltenia 21 de „zone" ale arhitecturii populare, cu numeroase „subdiviziuni".

[30] G. Stoica, P. Petrescu, M. Bocșe, *op. cit.*, 1985, p. 431.

[31] Georgeta Stoica, *op. cit.*, 1989, p. 5—6.

https://biblioteca-digitala.ro

Romulus Vuia, din cele mai vechi timpuri în cercul cultural mediteranean, la popoarele latine, la cele slave din sud-estul și estul Europei, în Spania și Italia, la popoarele balcanice din Bosnia și Herțegovina, din Albania și Bulgaria, dar și în Ungaria, la rutenii din regiunile subcarpatice, în Galiția, Polonia și Ucraina [32].

Desigur, și în acest areal, grajdul, de proporții mai mari sau mai mici, deține încă un loc important, deoarece între agricultură și creșterea animalelor a existat întotdeauna o strânsă interrelație.

În cadrul acestor areale se conturează elementele de unitate și diversitate macrozonală, printre care menționăm:

1. *Adăposturile pentru animale.*
2. *Ocolul întărit.*
3. *Pivnițele pentru vin.*
4. *Cămările pentru produse agroalimentare.*
5. *Complexele gospodărești, adăpostind sub același acoperiș anexe cu funcții diferite.*
6. *Materialele și tehnicile de construcție: 6.1. percții; 6.2. învelitorile.*
7. *Orientarea locuințelor în raport de punctele cardinale și de drum.*

1. **Adăposturile pentru animale.** [33]. În toate timpurile, începând din neolitic și ulterior, omul a construit un adăpost pentru el (de tip bordei sau de suprafață), apoi pentru animalul deja îmblânzit, care i-a asigurat hrana și îmbrăcămintea. Lipsa dovezilor concrete, datorită perisabilității materialelor de construcție nu poate exclude această ipoteză logică, susținută, de altfel, de concluziile arheologilor.

În orice caz, încă din a II-a jumătate a secolului al XIX-lea, indiferent de ponderea pe care o aveau animalele într-un sat, adăposturile pentru animale ocupau locul principal după locuință. Se cunosc cazuri (Iabalcea, com. Carașova, jud. Caraș-Severin) când grajdul avea prioritate față de locuință, el fiind în primul plan, locuința în al doilea. Sunt și alte zone din țară: Țara Hațegului, unde grajdul se află chiar la stradă, în paralel cu casa, în grajd intrându-se direct din uliță. Nu trebuie să ne surprindă că în secolul al XX-lea, în multe localități din țară, adăpostul pentru animale, — fie că-i spune: saia, polată, coșar ori grajd, singur sau împreună cu alte anexe — ajunge să ocupe locul dominant între acareturile unei gospodării tradiționale.

Savantul Mircea Eliade demonstra rolul primordial pe care îl juca stâlpul central al oricărei construcții [34]. La cu totul altă scară valorică se poate vorbi de rolul mediant, polarizator al adăposturilor pentru animale din interiorul gospodăriei rurale tradiționale. În acest context, trebuie înțeles faptul că el, adăpostul pentru animale, mai sumar sau mai solid construit, apare cu foarte mici excepții în toate localitățile anchetate. În multe părți, numai după ce se amplasau locuința și adăpostul pentru animale, era gândit

[32] Romulus Vuia, *Satul românesc din Transilvania și Banat*, București, 1945.

[33] Folosim termenul generic de „adăpost pentru animale", având în vedere marea varietate terminologică a acestuia și faptul că denumirea de „grajd" se generalizează către jumătatea secolului al XX-lea (mai devreme sau mai târziu, în funcție de zonă).

[34] Mircea Eliade, *Centre du monde, temple, maison*, Roma, 1957; idem, *Le sacré et le prophane*, Editura Gallimard, Paris; 1965; idem, *Briser le toit de la maison. Symbolisme architechtonique physiologique subtile*, Jerusalem, 1967.

https://biblioteca-digitala.ro

și realizat spațiul pentru celelalte anexe. Această realitate nu trebuie să ne ducă neapărat la ideea de mari crescători de animale și de transhumanță, dimpotrivă la accepția de stabilitate. Această afirmație este susținută de faptul că și în zonele de mare transhumanță (Mărginimea Sibiului, zona Bran, parțial zona Covasna etc.), atât în satul de baștină, cât și, uneori, în localitățile sau pe pășunile, în bălțile și munții în care se instalau oierii transhumanți, alături de locuință sau de un adăpost, (sumar întocmit sau dimpotrivă) pentru om, construcțiile dominante rămân tot cele pentru protejarea animalelor, chiar dacă în unele cazuri ele aveau o utilizare temporară. „Dispuse în zona de fâneață pe fețele însorite ale colinelor, aceste așezări considerate în general ca sezoniere, fac parte integrantă din așezarea matcă, reprezentând partea economică, esențială a acesteia. Așezarea matcă și colibele formează un tot economico-social și cultural inseparabil" [35].

Cu creșterea animalelor, chiar pentru economia autarhică, se ocupau și agricultorii și pomiviticultorii și pescarii și meșteșugarii din satele specializate în meșteșuguri. De creșterea animalelor a fost legată și existența *ocolului întărit (închis)*.

2. **Ocolul întărit,** de tip pastoral, formă deosebită de închidere a curții și de adunare a locuinței și anexelor gospodărești sub același acoperiș a făcut obiectul multor studii de specialitate [36].

Problematica dezbătută este cât se poate de variată și de complexă. Vom puncta numai câteva concluzii la care au ajuns autorii respectivi: *Vechimea* a fost coborâtă până în epoca dacică, ipoteză confirmată de săpăturile arheologice, sau chiar până în epoca romană veche, făcându-se analogii între ocolul întărit românesc și construcțiile quadrate romane. *Aria de răspândire*. S-a considerat că ea a fost mare: la popoarele europene și extraeuropene: romanice, germanice, nordice, slave, precum și la turci, greci, albanezi. La noi în țară, aria de dispersie, mult mai mare în trecut, s-a restrâns la câteva insule: Pădureni și Țara Hațegului, în sudul Munților Apuseni, în Mărginimea Sibiului și Bran, în Țara Almăjului și în nordul Moldovei. *Geneza* lui a fost explicată prin cauze economico-sociale specific locale: adăpost adecvat pentru animale, pază mai bună contra sălbăticiunilor și a răuvoitorilor, dată fiind izolarea așezărilor în care apare. Au fost analizate amănunțit diversele *tipuri și variante*, funcționalitatea lui etc.

În ceea ce ne privește, putem conchide că: ocolul întărit a fost semnalat pentru secolul al XX-lea, ca având o frecvență mai mare pe un culoar ce se întinde în nordul Carpaților Meridionali, din Zlatna până în

[35] Boris Zderciuc, *Așezări și gospodării*, în volumul Cornel Irimie, Nicolae Dunăre, Paul Petrescu, *Mărginimea Sibiului*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1985, p. 127.

[36] Nicolae Dunăre, *Contribuții la studiul gospodăriei țărănești cu curte închisă, întărită la români*, în „Cumidava", 1969, III; idem, *L'ancienneté et l'évolution de la ferme à la cour fermée et fortifiée en Europe*, în „Le VII^ème Congrès International des sciences anthropologiques", Tokyo-Kyoto, B, 2, Culture, History, 2, 21; idem, (sub redacția...), *Țara Bârsei*, 1974, vol. II; Paul H. Stahl, *Planurile caselor românești țărănești*, Sibiu, 1958, p. 60—66; Paul H. Stahl, Paul Petrescu, *Gospodăriile românești cu ocol întărit*, în „Studii și cercetări de etnografie și artă populară", Muzeul de artă populară al României, 1960; Romulus Vuia, *Le village roumain de Transylvanie et du Banat*, Imprimeria națională, București, 1937; *Satul românesc din Transilvania și Banat*, București, 1945. În afara acestora, numeroase lucrări etnografice despre Transilvania sau despre zone ale acesteia fac referiri la ocolul întărit.

https://biblioteca-digitala.ro

Bran. Bineînțeles, nu în arii compacte, ci destul de izolate într-un număr mic de sate. Cu toate explicațiile care au fost date, referitoare la cauzele genezei și conservării acestui tip de gospodărie, rămân totuși destul de multe întrebări deschise unor cercetări viitoare. Iată câteva dintre acestea: De ce tocmai în aceste zone? Sate cu case izolate au existat în multe părți ale țării și totuși nu s-au construit astfel de gospodării. De ce tocmai în Bran, despre care se știe că încă din epoca romană a fost un ținut de legătură, de trecere și care ulterior a aparținut pentru o perioadă Țării Românești, unde nu existau astfel de gospodării?

S-a argumentat și prin faptul că, bărbații fiind crescători de animale, lipseau perioade îndelungate de acasă, iar femeile rămase singure, cu grija gospodăriei stabile din sat aveau o mai mare siguranță în astfel de „citadele". Dar acesta era statutul femeilor în majoritatea zonelor, unde ocupația principală a locuitorilor era creșterea animalelor și lucrul la pădure. Nu în toate aceste zone s-au construit astfel de curți. Sunt întrebări, pe care probabil le vor elucida cercetările viitoare.

Bineînțeles, agricultura este prezentă în aproape toate unitățile geomorfologice: de la agricultura de munte în terase, până la cea intensivă din luncă și câmpie. Cele două ocupații de bază: agricultura și creșterea animalelor sunt cele care, reflectate asupra întregului mod de viață al țăranului român constituie, în ultimă instanță, categoriile de rezistență, perenitate și de legare a tradiției de contemporaneitate.

3. **Existența numeroaselor pivnițe și crame pentru vin** pe teritoriul României demonstrează ponderea pe care viticultura a avut-o din totdeauna pe aceste meleaguri. În acest sens sunt edificatoare concluziile lui N. Mironescu [37], care consideră că: Vița de vie sălbatică, dătătoare de rod își are originile în era terțiară. Ea este semnalată și în prezent, în 320 de localități, îndeosebi în regiunile vestice și estice ale Carpaților. Cosoarele descoperite și datate în această epocă îndepărtată prezintă analogii cu cele europene. Încă din perioada daco-romană, viticultura devine una dintre ocupațiile principale, atestările arheologice și mențiunile unor scriitori ai antichității fiind elocvente în acest sens. Documentele medievale, extrem de numeroase, atestă fapte importante legate de această ocupație: vânzări și cumpărări de vii, noi plantații, comerț cu produse viticole peste hotarele țării, sisteme de proprietate etc. Sfârșitul secolului trecut și începutul secolului al XX-lea marchează pentru viticultura românească un puternic moment de criză din cauza invaziei filoxerei și a ravagiilor primului război mondial, după care viticultura se revitalizează, România clasificându-se pe unul din primele locuri în lume.

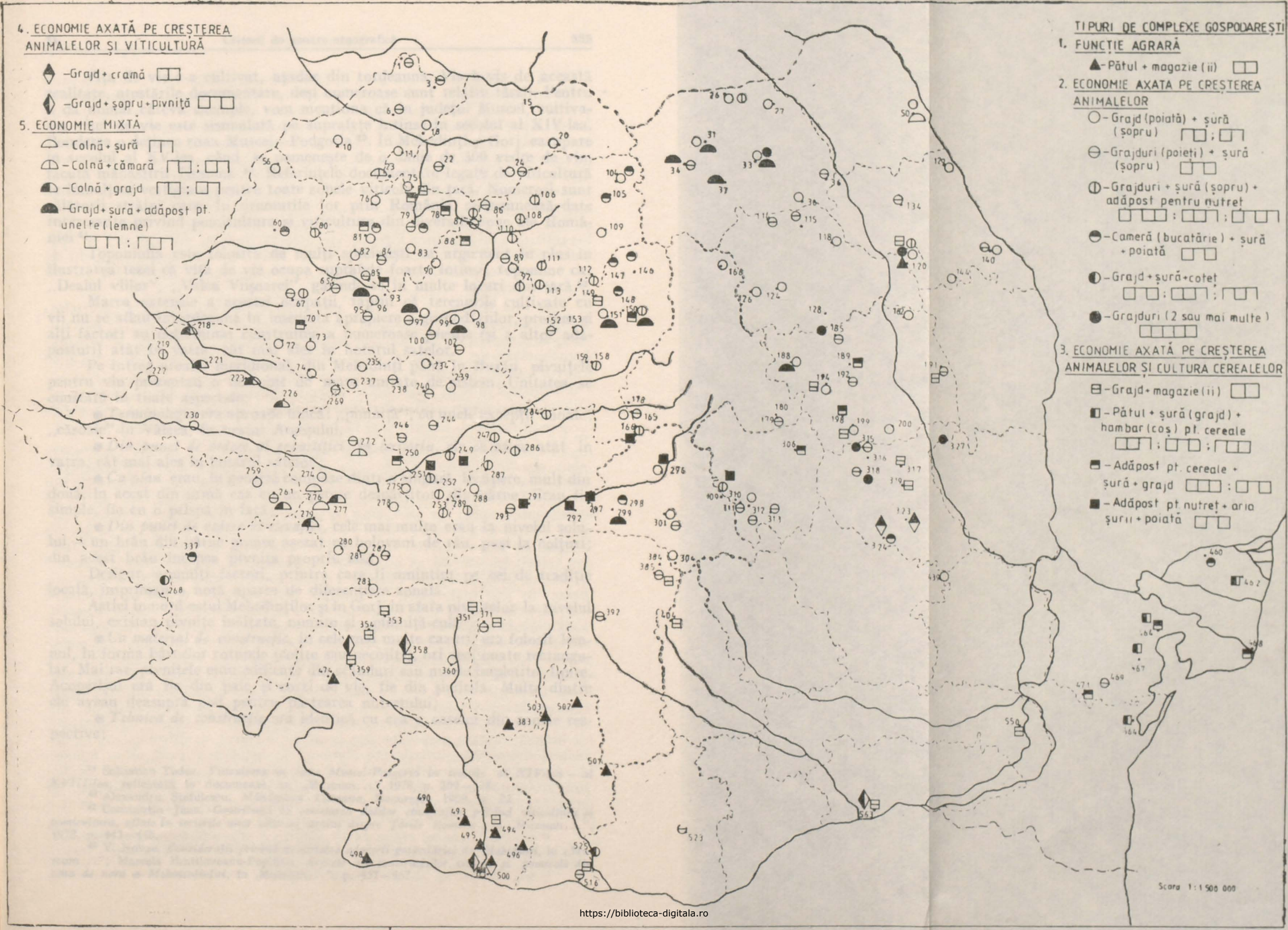
Viticultura s-a dezvoltat în mod deosebit în zona subcarpatică meridională și orientală, în centrul, vestul, sudul și nord-vestul Transilvaniei, în șesul Dunării și în Dobrogea.

La vechimea viței de vie pe teritoriul carpato-ponto-danubian și la importanța acestei ocupații pentru poporul român se referă numeroși alți cercetători, dintre care îl amintim pe I. Vlăduțiu [38].

[37] Nicolae Mironescu, *Considerații privitoare la geneza și istoricul răspândirii viței de vie pe teritoriul României*, în „Muzeum. Studii și comunicări de istorie și etnografie", Goleşti, Argeş, 1978.

[38] Ion Vlăduțiu, *Etnografia românească. Istorie. Cultură materială, obiceiuri*, Editura științifică, București, 1973, p. 296.

https://biblioteca-digitala.ro



https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

Viţa de vie s-a cultivat, aşadar din totdeauna. Vis à vis de această realitate, atestările documentare, deşi numeroase sunt relativ târzii. Pentru a da numai câteva exemple, vom menţiona că în judeţul Muscel, cultivarea viţei de vie este semnalată pe suprafeţe întinse în secolul al XIV-lea. Ponderea o deţinea zona Muscel—Podgoria [39]. În Mehedinţi şi Gorj, ea apare în secolul al XV-lea, când se pomeneşte de o danie de 300 vedre de vin, făcută mănăstirii Tismana [40]. Referinţele documentare legate de viticultură se înmulţesc vertiginos pentru toate zonele viticole din ţară. Numeroşi sunt călătorii străini care, în drumurile lor prin România, consemnează date interesante privind pomicultura şi viticultura din diversele zone ale României [41].

Toponimia este folosită de mulţi specialişti ca argument în plus în ilustrarea tezei că viţa de vie ocupa suprafeţe foarte întinse, toponime ca: „Dealul viilor", „Valea Viişoarei", găsindu-se în multe locuri din ţară [42].

Marea extensie a acestei ocupaţii, faptul că terenurile cultivate cu vii nu se aflau întotdeauna în imediata apropiere a gospodăriilor, precum şi alţi factori au determinat construirea a numeroase *pivniţe* (şi a altor adăposturi) atât în vatra, cât mai ales în hotarul satelor.

Pe întreg arealul meridional, din Mehedinţi până în Buzău, pivniţele pentru vin prezentau o deosebit de mare unitate de sistem. Unitatea se constată în toate aspectele:

● *Terminologia* era aproape unică: „pimniţă", cu unele excepţii zonale: „căsoaie"-în Vâlcea, în vestul Argeşului.

● *Din punct de vedere al repartiţiei în teritoriu*, ele se aflau atât în vatra, cât mai ales în hotarul satelor;

● *Ca plan* erau, în general compuse dintr-o singură încăpere, mult din două, în acest din urmă caz cu un perete despărţitor, din bârne. Erau fie simple, fie cu o prispă în faţă;

● *Din punct de vedere al elevaţiei*, cele mai multe erau la nivelul solului — un brâu din bârne groase aşezat pe bolovani de râu, puşi la colţuri; din acest brâu începea pivniţa propriu zisă.

Desigur, anumiţi factori, printre care îi amintim pe cei de tradiţie locală, imprimau o notă aparte de diferenţiere zonală.

Astfel în nord-estul Mehedinţilor şi în Gorj, în afara pivniţelor la nivelul solului, existau pivniţe înălţate, numite şi „pimniţă-culă".

● *Ca material de construcţie*, în cele mai multe cazuri, era folosit lemnul, în forma bârnelor rotunde (cojite sau necojite), ori secţionate rectangular. Mai rar, pivniţele erau edificate din scânduri sau nuiele împletite, lipite. Acoperişul era fie din paie şi corzi de vie, fie din şindrilă. Multe dintre ele aveau deasupra pod pentru păstrarea nutreţului;

● *Tehnica de construcţie* era identică cu cea a caselor din zonele respective;

[39] Sebastian Tudor, *Viticultura în zona Muscel-Podgoria în secolele al XIV-lea — al XVIII-lea*, reflectată în documente, în „Muzeum..." 1978, p. 209—308.

[40] Alexandru Ştefulescu, *Mănăstirea Tismana*, Bucureşti, 1909, p. 22.

[41] Constantin Juan, *Contribuţii la cercetarea datelor etnografice privind viticultura şi pomicultura, aflate în scrierile unor călători străini despre Ţările Române*, în „Muzeum...", 1978, p. 443—448.

[42] V. Novac, *Consideraţii privind necesitatea aducerii gospodăriei de Mehedinţi*, în „Muzeum..."; Marcela Bratiloveanu-Popilian, *Aspecte ale construcţiilor viticole şi pomicole din zona de nord a Mehedinţiului*, în „Muzeum...", p. 457—467.

https://biblioteca-digitala.ro

Funcționalitatea era și ea aproape aceeași pentru întreg arealul subcarpatic meridional: prelucrarea strugurilor și păstrarea instrumentarului viticol și, în cele mai multe cazuri, a vinului. Alteori, acesta era adus acasă. La pivnițele cu două încăperi („guri") una dintre ele avea funcția de care am vorbit mai sus, cea de a doua fiind destinată adăpostirii animalelor, în special a ovinelor. Și în cazul „pivnițelor-culă", spațiul de dedesubt era destinat fie adăpostirii animalelor, fie recipientelor foarte mari: a linului pentru storsul strugurilor, a teascului, a butoaielor, iar spațiul de la nivelul superior — pentru păstrarea vinului, a instrumentarului viticol și a altor obiecte de uz gospodăresc. Sunt numeroase cazurile când, în timpul muncilor solicitate de îngrijirea viței de vie, această încăpere era utilizată ca spațiu rezidențial pentru familia respectivă. Indiferent de funcția încăperii de sus, accesul era asigurat de o scară exterioară, axată central sau lateral (cel mai adesea).

A fost subliniată de către specialiști și *funcția socială* a pivnițelor. În special iarna, ele constituiau un loc plăcut de întâlnire pentru bărbați. Aici, la pivnițele de pe dealuri, bărbații se adunau, povesteau, se ospătau, luau hotărâri cu privire la viața satului. Pe dealul cu pivnițe se organiza „govia" (nedeia) satului [43].

Pivnițe existau și în satele aservite (Oboga, Călui etc.).

În Slovacia răsăriteană sunt construcții asemănătoare, din punct de vedere al realizării tehnice și al funcționalității, numite „sypanec" [44].

4. **Cămările pentru produse agroalimentare.** *Ca sistem constructiv: plan, elevație, materiale și tehnici de construcție, cămările pentru produse agroalimentare* din: Maramureș, Apuseni, Pădureni, Hațeg, Gorj, găbănașele din Câmpia Transilvaniei și Sălaj prezintă multe aspecte de unitate, dar și de diversitate zonală. *Ca plan*, erau compuse, în general, dintr-o singură încăpere, cu sau fără prispă în față. Cât privește *elevația*, ele erau fie la nivelul solului, fie puțin înălțate. *Materialul de construcție*. În cele mai multe cazuri era folosit lemnul: bârne orizontale în Maramureș, Apuseni, Gorj; scânduri groase la găbănașele din Câmpia Transilvaniei. Pentru învelitori, erau utilizate, în principal, paiele și șindrila. Din punct de vedere al dispersării spațiale, ele se aflau atât în vatra, cât și în hotarul satelor (Gorj). *Funcționalitatea* lor era destul de unitară: pretutindeni, unde existau astfel de anexe, ele erau destinate depozitării produselor cerealiere sau a diverselor recipiente (coșuri, lăzi, hambare, butoaie) conținând cereale. În aceste cămări se țineau și alimente de strictă necesitate: fasole, putini cu brânză, cu murături, eventual recipiente cu vin etc. În cazul cămărilor puțin înălțate față de suprafața solului, spațiul astfel creat prelua o parte din produsele păstrate, altă dată, în cămările neînălțate (rădăcinoase, putini cu varză, cu murături, cu brânză, diverse preparate din carne). Un aspect de diferențiere funcțională îl reprezintă cămările din Maramureș, Apuseni, care în afara funcției de depozitar al cerealelor și al altor alimente puteau fi și adăpost pentru îmbrăcămintea uzată. În acest caz, cămările aveau, fie două încăperi, fie erau două cămări separate: una pentru rezerve agroalimentare, alta pentru

[43] Gheorghe Iordache, *Aspecte ale evoluției gospodăriei pe valea Oltețului*, în „Oltenia...", 1974, p. 25; idem, *Unitate și diversitate socio-etnografică*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1977, p. 79.

[44] Ion Vlăduțiu, *op. cit.*, 1973, p. 246.

https://biblioteca-digitala.ro

îmbrăcăminte. „Jiniţele" şi „găbănaşele" în care se păstrează cerealele sunt adevărate case în miniatură, construite din bârne, scânduri sau împletituri din nuiele. Uneori, au prispe cu stâlpi, îngrijit dăltuiţi [45]. Cămările separate în curte au fost cunoscute şi de alte popoare: de cele din ţările nordice şi baltice, de cele germanice şi slave [46].

5. **Complexe gospodăreşti adăpostind sub acelaşi acoperiş anexe cu funcţii diferite.** Alături de alte elemente ce dau nota caracteristică a unei zone, analiza complexelor gospodăreşti, ca reflectare directă a ponderii ocupaţionale şi a tradiţiei locului, ajută atât la evidenţierea aspectelor unitare, cât şi a celor de diversitate zonală. Ele sunt compuse din două sau mai multe construcţii, formând o unitate intrinsecă şi având acoperiş unic. Se disting două categorii mari:

5.1. *complexe gospodăreşti desfăşurate pe verticală;*

5.1.1. *grajd plus fânar*, tipul cu aria de răspândire cea mai mare, în întreaga ţară.

Variante ale acestui tip, cu suprafaţă de dispersie mult mai mică sunt: grajd plus pătul; grajd plus fânar; şopru plus pătul etc. Această categorie înseamnă, de fapt, o suprainălţare a construcţiei de bază, gândită aşa „ab initio". Aparent, economia de spaţiu era mare. În realitate, se poate vorbi de o oarecare risipă a spaţiului constructiv, întrucât pentru fiecare dintre celelalte acareturi era preconizat un alt perimetru. De asemenea, o anumită dispersie a materialelor de construcţie este evidentă.

5.2. Tot „ab initio" a fost gândită a II-a mare categorie, cea a *complexelor pe orizontală*, adăpostind sub un unic acoperiş 3—4 şi chiar 5 construcţii, cu funcţii complementare sau oarecum divergente, în raport cu varietatea ocupaţională a zonei sau a satului în care ele apar şi nu în ultimul rând conform tradiţiei locale. „Concentrarea a restrâns spaţiul curţilor, construcţiile necesitând mai puţine materiale" [47]. Cu o gamă combinatorie extrem de variată, cu funcţii:

5.2.1. *predominant agrare;*

5.2.1.1. *pătul + magazie (magazii)* [48], în: Vâlcea, Olt, Mehedinţi (partea de câmpie), Dolj.

5.2.2. *Cu economie axată pe creşterea animalelor:*

5.2.2.1. *grajd (poiaţă) + şură (şopru)*, în Transilvania, dar şi în localităţi din: Suceava, Bacău, Iaşi, Neamţ;

5.2.2.2. *grajduri (poieţi) încadrând o şură (şopru) pe mijloc*, în: Alba, Sălaj, Cluj, Covasna, Bacău, cu frecvenţă mult mai mică în: alte părţi ale ţării. Apariţia celui de al doilea grajd a fost cauzată, printre altele, de situaţia materială a gospodarilor respectivi; un număr mai mare de animale necesita locuri sporite de adăpostire. Alteori, prezenţa celui de al doilea grajd a fost corelată cu diversitatea categoriilor de animale existente în gospodăria rurală tradiţională; un grajd era destinat cornutelor şi, eventual, cabalinelor, altul ovinelor şi caprinelor;

[45] Georgeta Stoica, *op. cit.*, 1989, p. 72.

[46] Romulus Vuia, *Poselenia i jilişcea rumânskih krestian iz severno zapadnoi Moldovi*, în „Sovetskaia etnografia", Moscova, 1962, 3.

[47] Valeriu Butură, *op. cit.*, 1978, p. 119.

[48] Magaziile aveau, de la caz la caz, atât accepţia de adăpost pentru produsele cerealiere, cât mai ales pe aceea de depozitar al obiectelor de uz gospodăresc.

https://biblioteca-digitala.ro

5.2.2.3. *grajduri + șură (șopru) + adăpost pentru nutreț*, cu frecvență mare în Transilvania, prezență redusă în Moldova. Adăpostul pentru nutreț, fie că este vorba de construcție independentă fie că este o simplă despărțitură în cadrul șurii, are o terminologie bogată: *„săcastru" sau „puiuc", „puic"*, în Câmpia Transilvaniei; *„părțitoare"* sau *„jânar"*, în Mureș; *„jelderă", „jerdelă"*, în Țara Oltului, Podișul Secașelor; *„stodoală", „săndoală"*, în Suceava etc.

5.2.2.4. *cameră (bucătărie) + șură (șopru) + grajd (poiată)*, cu răspândire mai mare în Sălaj, Bistrița-Năsăud, Mureș, izolat în Caraș-Severin, Țara Oltului, Vrancea. În unele cazuri, pe peretele median dintre locuință și grajd se făcea o fereastră, cu scopul unei mai bune supravegheri a animalelor. Variante tipologice, cu apariție izolată: *grajd + șură + coteț; grajduri (două sau mai multe)*.

5.2.3. *Cu economie axată pe creșterea animalelor și cultura cerealelor.*

5.2.3.1. *grajd + magazie (magazii)*, în: Vrancea, Bacău, Vâlcea, Gorj.

5.2.3.2. *pătul (adăpost pentru porumb) + șură (sau grajd) + hambar (coș)* pentru cereale (altele decât porumb) [49], cu: varianta: *adăpost pentru cereale + șură + grajd*, în: Dobrogea Bacău, Sălaj. În localități dobrogene ca: Valea Nucarilor, C. A. Rosetti, Sarichioi, Sf. Gheorghe, sub același acoperiș se aflau: *„hambarul pentru cereale", „șoprul" pentru unelte și „sâsâiacul", „sânsâiacul"*, (depozitarul știuleților de porumb sau *„susuiac" + „samalâc" (pentru nutreț) + poiată"* (pentru animale).

5.2.3.3. *adăpost pentru nutreț + aria șurii + grajd (poiată)*, în: Alba, Țara Făgărașului, Țara Oltului, precum și în numeroase alte localități din exteriorul Rețelei de anchetă pentru Atlasul Etnografic Român, situate în Munții Apuseni, Pădureni etc. De exemplu, la Drăguș, com. Vistea, județul Sibiu, sub același acoperiș erau: *„plevnicerul" (pentru pleavă) + șura + aria șurii + grajdul + cotețele pentru porci + „susopul" pentru lemne și alte mărunțișuri*. Aria șurii era destinată treieratului grâului cu „îmblăciul" (instrument rudimentar de treierat, folosit încă în multe localități chiar în prima jumătate a secolului al XX-lea) sau cu caii. Locul destinat acesteia era puțin înălțat față de restul construcției, bine bătut și lipit cu pământ galben. De obicei era încadrată de celelalte elemente componente ale complexului respectiv.

5.2.4. *Cu economie axată pe creșterea animalelor și viticultură*. În zonele viticole, în special în Moldova, crama pentru prepararea și păstrarea vinului este o construcție monumentală, care polarizează în jurul ei anexe cu funcții diferite. În cele mai multe cazuri însă, crama din Moldova este construcție independentă, nefăcând obiectul acestui subcapitol.

5.2.4.1. *cramă + grajd*;

5.2.4.2. *pivniță + șopru + grajd*, ambele cu arie mică de răspândire.

5.2.5. *Cu economie mixtă*. Unele dintre ele strâng sub același acoperiș, atât adăposturile pentru animale și nutreturi, cât și pe *cele pentru lemne, numite „susop", „șopru", „colnă", „colniță"* etc. Cele mai des întâlnite erau:

5.2.5.1. *colnă + grajd, cu variantele: colnă + cămară; colnă + șură*, în: Arad, Timiș, Hunedoara.

[49] A nu se face confuzie între *pătul* — recipient sau construcție din nuiele împletite, nelipite sau din șipci, folosit pentru păstrarea știuleților de porumb, unde pătrunderea aerului era obligatorie și *hambar sau coș pentru alte cereale* (semințe sau făină de grâu, orz, ovăz, mei etc.). Acesta din urmă era construit din nuiele împletite, lipite bine cu pământ.

https://biblioteca-digitala.ro

5.2.5.2. *grajd + șură + adăpost pentru unelte sau lemne*, în: Cluj, Mureș, Suceava.

Alături de alte componente ce dau nota caracteristică unei zone, analiza complexelor gospodărești ajută, atât la evidențierea dominantelor de unitate, cât și a celor de diferențiere. Diferențe de la o zonă la alta și chiar în interiorul aceluiași sat apar în detaliile constructive, în materialele și tehnicile de construcție, în terminologie etc. Șurile, de exemplu, pot fi: „poligonale", „cu gârbe", „cu sân". De asemenea, funcționalitatea lor poate fi variabilă.

Așa cum pivnița pentru vin din arcul carpatic meridional constituie o entitate de macrounitate zonală a acestuia, complexele gospodărești din Transilvania formează axul de unitate macrozonală pentru acest vast teritoriu românesc. Considerate de Romulus Vuia [50] ca fiind o rezultantă a influenței germane, ale au în Transilvania, o vechime mult mai mare decât în restul țării. Oricare ar fi originea lor, faptul că s-au dezvoltat și au luat o amploare tipologică atât de mare în condițiile climatice, social-economice specifice spațiului românesc, ne îndreptățește să le apreciem ca pe o creație a poporului român, locuind din totdeauna în perimetrul transilvan. În Transilvania complexele gospodărești sunt construcții monumentale, egale ca volum cu locuințele și nu rareori depășindu-le. După locuință, ele erau elemente dominante, în funcție de care se făcea repartizarea, amplasarea și edificarea celorlalte acareturi. Complexele gospodărești au avut o deosebită importanță în viața comunităților tradiționale românești și implicații semnificative în modul de distribuire a spațiului aferent anexelor. Construcția lor presupune economie a perimetrului construibil și a materialelor de construcție, constituind ilustrarea cea mai elocventă a gândirii pragmatic-sintetice a țăranului român.

Celelalte aspecte de unitate și diversitate macrozonală: *Materiale și tehnici de construcție ale anexelor gospodărești*; *Orientarea locuințelor în raport de punctele cardinale și de drum*, le vom analiza într-un material ulterior.

În concluzie, am încercat să demonstrăm că marea varietate a realităților de care trebuie să se țină seama duce la dificultatea unei zonări riguroase, chiar atunci când este vorba de o singură categorie: gospodăria. Am subliniat totuși, principalele repere care ar putea da nota dominant definitorie în delimitarea analogiilor de diferențieri, în stabilirea unității în diversitate.

THE CRITERIA TO DEFINE THE ETHNOGRAPHICAL ZONES IN CONNEXION WITH THE ROMANIAN TRADITIONAL HOUSEHOLD

(Summary)

Many Romanian scholars had interested about the traditional farmstead and a lot of books have been done on this question for several regions, but there is no thematic book concerning its structure and its functions for the whole country.

[50] Romulus Vuia, *op. cit.*, 1945.

https://biblioteca-digitala.ro

This study is a chapter from a bigger work named "The structure and the functions of the Romanian traditional household" (yet unpublished). The purpose of our investigation is just the attempt to put something durable on this theme in ethnological literature. The reference period is that between the second half of the XIXth century and the first half of the XXth. On the base of the informational data extremely complex and rich (bibliography, material from field research from the archives) we can say that certain structure of farms corresponds to some large or small ethnocultural spaces. Many factors, like geographical, historical, economical, sociological, ethnical and so on have contributed to determine the types of household, the criteria for the delimitation in ethnographical regions too.

The elements composing a farmstead, that establish the unity and in the same time the diversity of a large area ("macrozone") there are: shelters for animals, closed yards, cellars for wine, cellars for food products, shelters for outhouses with different functions under a single roof. Also, the building materials and techniques, the orientation of the houses in connexion with the cardinal points and the street must be taken in consideration.

ANEXA

LOCALITĂȚI DIN REȚEAUA DE ANCHETĂ
PENTRU ATLASUL ETNOGRAFIC ROMÂN CU COMPLEXE GOSPODĂREȘTI

Cod	Localitatea (sat, comună)	Județul	Culegător	Instituția în care lucrează culeg.	Anul culegerii
1	2	3	4	5	6
1	Tarna Mare	Satu Mare	Boris Zderciuc	pensionar IEF*	1980
			Lucian Cucuiet	Muz. Satu Mare	1980
3	Moișeni, com. Certeze	,, ,,	Gheorghe Aldea	pens. IEF*	1977
6	Mediesul Aurit	,, ,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1977
10	Craidorolț	,, ,,	Boris Zderciuc	pens. IEF*	1977
11	Bârsău de Sus, com. Bârsău	,, ,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1978
15	Petrova	Maramureș	B. Zderciuc	pens. IEF*	1977
20	Săcel	,,	Ion Ghinoiu	IEF	1983
22	Remetea Chioarului	,,	Petre Popovăț	Muz. Țăranului*	1982
23	Băsești	,,	Ștefan Palada	Muz. Sibiu	1977
24	Lăpuș	,,	Alina Ciobănel	IEF	1977
26	Vicovu de Jos	Suceava	A. Ciobănel	IEF	1982
27	Calafindești	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1979
31	Vatra Moldoviței	,,	A. Ciobănel	IEF	1977
33	Păltinoasa	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1977
34	Fundu Moldovei	,,	A. Ciobănel	IEF	1977
36	Dolhești	,,	A. Ciobănel	IEF	1982
37	Stulpicani	,,	P Popovăț	Muz. Țăran.*	1977
38	Boroaia	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1977
50	Ștefănești	Botoșani	A. Ciobănel	IEF	1982
52	Cristești	,,	A. Ciobănel	IEF	1982
56	Vășad, com. Curtuiușeni	Bihor	Monica Budiș	IEF	1978

https://biblioteca-digitala.ro

1	2	3	4	5	6
60	Păulești, com. Brusturi	,,	M. Budiș	IEF	1982
66	Bulz	,,	M. Budiș	IEF	1980
67	Roșia	Bihor	M. Budiș	IEF	1982
70	Budureasa	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1978
73	Gurani, com. Pietroasa	,,	M. Budiș	IEF	1980
74	Sălișteˆde Vașcău, com. Crișcioru de Jos	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1978
75	Benesat	Sălaj	Gh. Aldea	pens. IEF*	1978
76	Coșeiu	,,	Ion Goia	Muz. Zalău	1983
			A. Ciobănel	IEF	1977
78	Fântânele Rus, com. Rus	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran*	1982
79	Tihău, com. Surduc	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1982
80	Hălmășd	,,	A. Ciobănel	IEF	1977
81	Meseșenii de Sus, com. Meseșenii de Jos	,,	I. Ghinoiu	IEF	1980
			I. Goia	Muz. Zalău	1980
82	Cizer	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1978
83	Sânpetru Almașului, com. Hida	,,	I. Ghinoiu	IEF	1980
		,,			
84	Buciumi	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1982
85	Fildu de Sus, com. Fildu de Jos	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1982
86	Chiuești	Cluj	A. Ciobănel	IEF	1979
87	Vad	,,	A. Ciobănel	IEF	1979
88	Bobâlna	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1978
89	Sânmartin	,,	I. Ghinoiu	IEF	1983
90	Aşchileu Mare, com. Aşchileu	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1978
92	Buza	,,	I. Ghinoiu	IEF	1982
95	Margău	Cluj	A. Ciobănel	IEF	1979
96	Călata, com. Călățele	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1978
97	Someșu Rece, com. Gilău	,,	M. Budiș	IEF	1980
98	Boju, com. Cojocna	,,	M. Budiș	IEF	1978
99	Feleacu	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1979
100	Hășdate, com. Săvădisla	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1978
102	Petreștii de Jos	,,	I. Ghinoiu	IEF	1982
104	Șanț	Bistrița-Năsăud	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1977
105	Măgura Ilvei	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1979
106	Zagra	,,	M. Budiș	IEF	1977
108	Căianu Mic	,,	M. Budiș	IEF	1982
109	Bistrița Bârgăului	,,	I. Ghinoiu	IEF	1977
110	Branișteaˆ	,,	I. Ghinoiu	IEF	1983
			Șt. Palada	Muz. Sibiu	1977
111	Lechința	,,	I. Ghinoiu	IEF	1983
			Șt. Palada	Muz. Sibiu	1977
112	Monor	,,	Șt. Palada	Muz. Sibiu	1977
113	Sânmihaiu de Câmpie	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1977
114	Pipirig	Neamț	A. Ciobănel	IEF	1977
115	Vânători Neamț	,,	Elena Florescu	Muz. Neamț	1979
			I. Ghinoiu	IEF	1980
118	Țibucani	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1977
120	Stăniță	,,	Răzvan Ciucă	Muz. Slobozia	1977
124	Târcău	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1977
126	Bicazu Ardelean	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1977
129	Bivolari	Iași	A. Ciobănel	IEF	1977
134	Belcești	,,	Melania Ostap	Muz. Iași	1980
140	Comarna	,,	M. Ostap	Muz. Iași	1982
144	Scheia	,,	M. Ostap	Muz. Iași	1980

https://biblioteca-digitala.ro

1	2	3	4	5	6
146	Răstolița	Mureș	I. Ghinoiu	IEF	1978
147	Vătava	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1978
148	Idicel-Pădure, com. Brâncovenești	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1978
149	Luieriu, com. Suseni	,,	A. Ciobănel	IEF	1982
150	Ibănești	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1978
151	Beica de Sus, com. Beica de Jos	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1979
152	Lechincioara, com. Șincai	,,	A. Ciobănel	IEF	1982
153	Moișa, com. Glodeni	,,	I. Ghinoiu	IEF	1978
158	Bolintineni, com. Păsăreni	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1978
			P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1983
166	Mihai Viteazu, com. Saschiz	,,	A. Ciobănel	IEF	1982
168	Corbu	Harghita	A. Ciobănel	IEF	1979
179	Imper, com. Plăieșii de Jos	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1983
			B. Zderciuc	pens. IEF*	1980
182	Roșiori	Bacău	Gh. Aldea	pens. IEF*	1977
185	Ludași, com. Balcani	,,	Aurelian Motomancea	pens. Muz. Golești	1977
188	Agăș	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1983
189	Berești Tazlău	,,	M. Budiș	IEF	1977
191	Răchitoasa	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1977
192	Berzunți	Bacău	M. Budiș	IEF	1979
194	Dărmănești	,,	R. Ciucă	Muz. Slobozia	1977
198	Oituz	,,	R. Ciucă	Muz. Slobozia	1977
199	Mănăstirea Cașin	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1979
200	Coțofenești	,,	I. Ghinoiu	IEF	1982
218	Mășca	Arad	A. Ciobănel	IEF	1982
219	Socoddor	,,	A. Ciobănel	IEF	1983
221	Chereluș, com. Șicula	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1978
222	Macea	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1979
223	Bârsa	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1978
226	Gurahonț	,,	M. Budiș	IEF	1978
230	Cladova, com. Păuliș	,,	M. Budiș	IEF	1982
234	Ocoliș	Alba	M. Budiș	IEF	1979
235	Albac	,,	A. Ciobănel	IEF	1982
237	Vidra	,,	A. Ciobănel	IEF	1982
238	Lupșa	,,	A. Ciobănel	IEF	1979
239	Rachiș, com. Mirăslău	,,	M. Budiș	IEF	1979
240	Ponor	,,	I. Ghinoiu	IEF	1982
244	Bucerdea Vinoasă, com. Ighiu	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1979
246	Valea Morilor, com. Zlatna	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1979
247	Cergău Mare, com. Cergău	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1979
249	Daia Română	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1979
250	Ceru Băcăinți	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1979
251	Pianu de Sus	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1979
252	Loman, com. Săsciori	,,	I. Ghinoiu	IEF	1979
253	Șugag	,,	I. Ghinoiu	IEF	1978
259	Făget	Timiș	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1979
261	Tomești	,,	A. Ciobănel	IEF	1982
268	Lățunaș, com. Janu Mare	,,	A. Ciobănel	IEF	1982

https://biblioteca-digitala.ro

1	2	3	4	5	6
269	Bulzeștii de Sus	Hunedoara	I. Ghinoiu	IEF	1980
272	Hărțăgani, com. Băița	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1978
274	Dobra	,,	I. Ghinoiu	IEF	1978
275	Romos	,,	M. Budiș	IEF	1978
276	Bătrâna	,,	I. Ghinoiu	IEF	1979
277	Lelese	,,	I. Ghinoiu	IEF	1982
278	Orăștioara de Sus	,,	M. Budiș	IEF	1978
279	Meria, com. Lunca Cernii de Jos	,,	Gh. Aldea	IEF*	1978
280	Clopotiva, com. Râu de Mori	,,	Corneliu Bucur	Muz. Sibiu	1977
281	Paroș, com. Sălașu de Sus	,,	C. Bucur	Muz. Sibiu	1977
282	Hobița, com. Pui	,,	I. Ghinoiu	IEF	1982
283	Câmpu lui Neag, com. Uricani	,,	C. Bucur	Muz. Sibiu	1977
284	Blăjel	Sibiu	A. Ciobănel	IEF	1979
286	Șeica Mare	,,	I. Ghinoiu	IEF	1982
287	Ludoș	,,	I. Ghinoiu	IEF	1982
288	Tilișca	,,	I. Ghinoiu	IEF	1982
289	Jina	,,	I. Ghinoiu	IEF	1982
291	Mohu, com. Șelimbăr	,,	M. Budiș	IEF	1973
292	Cârțișoara	,,	Șt. Palada	Muz. Sibiu	1978
293	Rășinari	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1979
296	Comana de Jos, com. Comana	Brașov	I. Ghinoiu	IEF	1979
297	Ucea de Sus, com. Ucea	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1980
			Silvia Iosipescu	IEF	1983
298	Berivoii, com. Recea	Brașov	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1981
299	Lisa	,,	B. Zderciuc	pens. IEF*	1979
301	Șinca Nouă, com. Poiana Mărului	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1979
304	Moieciu de Sus, com. Moieciu	,,	M. Budiș	IEF	1982
306	Bretcu	,,	A. Ciobănel	IEF	1979
309	Ariușd, com. Vâlcele	Covasna	I. Ghinoiu	IEF	1982
			M. Budiș	IEF	1983
311	Băcel, com. Chichiș	,,	M. Budiș	IEF	1979
312	Dobârlău	,,	M. Budiș	IEF	1983
313	Lădăuți, com Barcani	,,	M. Budiș	IEF	1979
315	Câmpuri	Vrancea	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1976
317	Străoane	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1976
318	Bârsești	,,	A. Ciobănel	IEF	1979
319	Bolotești	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1976
323	Cotești	,,	E. Dolinescu	pens. IEF*	1976
			Ana Bârcă	Muz. Satului	1982
324	Dumitrești	,,	I. Ghinoiu	IEF	1980
327	Gohor	Galați	M. Budiș	IEF	1977
337	Ramna	Caraș-Severin	Gh. Aldea	pens. IEF*	1979
351	Racovița, com. Polovragi	Gorj	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1980
353	Dobrița, com Runcu	,,	A. Ciobănel	IEF	1980
354	Peștișani	,,	A. Ciobănel	IEF	1980
358	Brătuia, com. Dănești	,,	I. Ghinoiu	IEF	1980
359	Olteanu, com. Glogova	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran*	1980
360	Berlești	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1979
371	Slătioara	Vâlcea	M. Budiș	IEF	1980
383	Șușani	,,	I. Ghinoiu	IEF	1981

https://biblioteca-digitala.ro

1	2	3	4	5	6
385	Rucăr	Argeș	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1979
392	Stroiești, com. Mușețești	,,	A. Bârcă	Muz. Satului	1980
404	Bărbulețu	Dâmbovița	A. Ciobănel	IEF	1982
439	Vâlcele	Buzău	B. Zderciuc	pens. IEF*	1976
460	Chilia Veche	Tulcea	R. Ciucă	Muz. Slobozia	1976
462	C. A. Rosetti	,,	R. Ciucă	Muz. Slobozia	1976
464	Valea Nucarilor	,,	R. Ciucă	Muz. Slobozia	1976
467	Visterna, com. Sarichioi	,,	A. Ciobănel	IEF	1977
468	Sfântu Gheorghe	,,	R. Ciucă	Muz. Slobozia	1976
469	Stejaru	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1979
471	Casimcea	,,	M. Budiș	IEF	1976
474	Dâlbocița, com. Ilovăț	Mehedinți	A. Ciobănel	IEF	1980
490	Perișor	Dolj	A. Ciobănel	IEF	1978
493	Segarcea	,,	A. Ciobănel	IEF	1980
494	Mârșani	,,	Gh. Aldea	pens. IEF*	1976
495	Valea Stanciului	,,	A. Ciobănel	IEF	1980
496	Amărăștii de Jos	,,	A. Ciobănel	IEF	1980
498	Desa	,,	A. Ciobănel	IEF	1980
500	Ostroveni	,,	A. Ciobănel	IEF	1980
502	Spineni	Olt	I. Ghinoiu	IEF	1980
503	Verguleasa	,,	A. Bârcă	Muz. Satului	1979
507	Tufeni	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1980
516	Gârcov	,,	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1980
523	Măgura	Teleorman	A. Ciobănel	IEF	1982
525	Slobozia Mândra	,,	A. Ciobănel	IEF	1983
550	Făcăeni	Ialomița	P. Popovăț	Muz. Țăran.*	1976
563	Spanțov	Călărași	M. Budiș	IEF	1980
564	Istria	Constanța	R. Ciucă	Muz. Slobozia	1980

* — La data anchetei, lucrau în Institutul de Etnografie și Folclor (IEF).

Chestionarele utilizate se află în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor.

https://biblioteca-digitala.ro

Un fiu al Basarabiei: ACAD. PROF. ȘTEFAN CIOBANU (1883–1950)

I. C. CHIȚIMIA

Personalitatea acad. prof. univ. Ștefan Ciobanu merită o scurtă rememorare prin ceea ce a însemnat ca om de știință și ca luptător înfocat pentru menținerea treză a conștiinței naționale și a păstrării și folosirii limbii române printre conaționalii săi basarabeni.

Profesorul Ștefan Ciobanu rămâne o lumină vie în lupta pentru unitatea națiunii române pe teritoriul de moștenire daco-romană și, în final, pentru realizarea Marii Uniri Naționale de la 1 Decembrie 1918.

A purtat în sânge sentimentele românești ale strămoșilor săi seculari, ajunși în ultimă instanță familie de răzeși pe malul Nistrului, în comuna Talmaz din județul Tighina. Născut în 11 noiembrie 1883, și-a petrecut copilăria și tinerețea în timpul când regimul țarist a introdus în învățământul din Basarabia, ca mijloc acut de deznaționalizare, numai limba rusă. Tânărul Ștefan Ciobanu n-avea ce face și a studiat în asemenea școli de la cea din satul natal până la Universitatea de la Kiev. A făcut studii în limba rusă cu sârguință și și-a acumulat o cultură care a impresionat pe profesorii săi, acordându-i-se diplome cu mari calificări distinctive. Dar el, încă din fragedă copilărie, a fost în căutare de cărți în limba română. În timpul studenției a mers până acolo, încât a îndrăznit să-l roage, în 1910, pe acad. Ioan Bianu să-i trimită anumite publicații ale Academiei, iar acesta, înțelegându-i sufletul, i-a trimis o ladă întreagă cu toți marii clasici români, apăruți la diferite edituri, care au intrat în circuit printre tinerii studioși români, aceste cărți îndeplinindu-și o funcție tacită.

De remarcat este și faptul că tânărul Ștefan Ciobanu și-a atras, în studiile universitare de la Kiev, simpatia marelui savant ucrainean, acad. Vladimir Peretz, care n-a făcut jocul „legilor" țariste, l-a luat sub aripa sa pe tânărul român și l-a ajutat să se formeze, după pornirile inimii sale, nu numai în timpul studiilor, ci și ulterior, în cercetări de arhive. A fost aproape o „trădare" a lui Vladimir Peretz față de oficialitatea țaristă, pe care Ciobanu l-a însoțit în explorările sale de arhivă la Kiev, Moscova, Petersburg și în alte centre. Ștefan Ciobanu a fost interesat (și Peretz l-a înțeles) să nu parvină cadru universitar (o putea face), ci să descopere acte și știri despre cultura românească, pe care le-a publicat în diferite reviste, desigur tot cu recomandarea lui Vladimir Peretz. De altfel, știința și cultura ucraineană a timpului a ținut, peste capul țarismului, legătura cu cea poloneză, iar Vladimir Peretz a fost unul dintre promotorii acestei relații deschise spre Occident.

R.E.F., tom 39, nr. 5–6, p. 545–560, București, 1994

https://biblioteca-digitala.ro

Așadar, Ștefan Ciobanu a făcut investigații alături de nobilul său profesor, a publicat dări de seamă despre cercetările făcute în fiecare arhivă sau a scris și tipărit articole de contribuție, precum despre *Dicționarul slavo-român din Biblioteca Societății de istorie și antichități din Moscova* (1914), ori despre *Dosoftei, Mitropolitul de Suceava, și activitatea sa literară* (1915); de asemenea, mai devreme publicase articole despre vechi legende românești scrise (de tip religios): *Legendele românești despre Maica Domnului* (1911) și *Mitul Arahne într-o legendă a Maicii Domnului* (1912) în care a făcut dovada științei sale erudite. Însă, în vremea când se punea deschis problema existenței naționale, Ștefan Ciobanu n-a rămas un simplu ahtiat al cercetărilor științifice pe care le-a continuat și le-a valorificat de fapt, între timp, pe unde a funcționat ca profesor sau în misiuni speciale: la Jitomir în Volânia, la Bolgrad în Basarabia sau la Lwów și Varșovia în Polonia, în timpul primului război mondial. Astfel, el s-a înscris în mișcarea studențească socialist-naționalistă, care a dus, până la urmă, la înființarea Societății culturale românești „Deșteptarea", cu o activitate intensă, datorită lui Ștefan Ciobanu și colegilor săi, privind introducerea limbii române în școli. În timpul revoluției s-a manifestat curajos pentru autodeterminare, în virtutea principiului, „exprimat" de Lenin. Ca deputat în „Sfatul Țării", în 1917, a mobilizat pe conaționalii săi să voteze separarea de Rusia și unirea cu patria-mamă, când o parte a acesteia se afla încă sub ocupație, atât de arzător s-a manifestat dorința basarabenilor pentru unire. Între altele, s-a proiectat pentru luna mai 1917 Congresul învățătorilor, pe care avea să-l prezideze Ștefan Ciobanu, și în vederea căruia acesta a recomandat prietenului său Alecu Mateevici să compună și să recite la congres o poezie despre limba română. Așa a fost creată (cu data din 25 mai 1917) neîntrecuta odă-elegie *Limba noastră*, recitată de poet la congresul respectiv.

De acum înainte activitatea socială și cultural-științifică se îngemănează tot mai puternic. În 1917, Ștefan Ciobanu „a invadat" Basarabia cu 200 000 de manuale școlare în limba română aduse din țară (îl critică S. I. Afteniuc, *Politica națională a Partidului Comunist și formarea statului poporului moldovenesc*, Chișinău, Ed. „Cartea moldovenească", 1971, p.38). În 1918, la propunerea lui Ioan Bianu, este ales în unanimitate membru titular al Academiei Române, după care își ține discursul de recepție în ședința din 28 mai 1919: *Contribuții la originea și moartea Mitropolitului Dosofteiu* (publicată în 1920). Urmează frecvent lucrări de importanță pentru istoria și cultura Basarabiei: *Dosoftei, Mitropolitul Moldovei*, Iași, 1918, 220 p.; *Cultura românească în Basarabia sub stăpânirea rusă*, Chișinău, 1923, 320 p.; *Chișinăul* (monografie), *Chișinău*, 1925, 122 p. (cu document din 1436, în care Vlaicu, pârcălab de Hotin, Orhei și Cetatea-Albă, unchiul lui Ștefan cel Mare, apare ca întemeietor de cetate); *Dimitrie Cantemir în Rusia*, București, 1924, 169 p.; *Basarabia*, Chișinău, 1925, 468 p. (monografie în colaborare, sub îngrijirea sa); *Documente din Basarabia*, București, 1929, 400 p. (studii și documente); *Din istoria mișcării naționale din Basarabia*, în „Viața Basarabiei", nr. 1 și 2, 1933; *Contribuții privind istoria literaturii vechi românești și relațiile culturale cu Rusia și Polonia în secolele XVII—XVIII*, București, 1938; *Din legăturile culturale româno-ucrainiene: Ioanichie Galeatovschi și literatura românească veche*, București, 1939, 90 p. + XV pl.; *La Bessarabie, sa population, son passé, sa culture*, București, 1941 (lucrare în legătură cu ocuparea Basarabiei de către Uniunea Sovietică) ș.a.

https://biblioteca-digitala.ro

După cum se observă, conștiința sa și pregătirea l-au îndemnat pe Ștefan Ciobanu să dea atenție istoriei și culturii din provincia natală în momentele ei de renaștere și de dramă. În continuare s-a dovedit tot atât de activ, cu toate inconvenientele provocate de evenimente, și a realizat lucrări de viziune originală, precum în *Începuturile scrisului în limba românească*, București, 1941, 58 p. + XVIII pl.; *Introducere în istoria literaturii române. Orientări metodologice*, București, 1944, 96 p. (cu cuvinte calde pentru fostul său profesor Vl. N. Peretz, mort, sub soviete, în exil, și cu mulțumiri adresate prof. Ion Petrovici, ministrul Culturii, pentru sprijinul dat la tipărirea lucrării la Casa Școalelor); *Istoria literaturii române vechi*, vol. I., București, 1947, 343 p., sinteză excelentă, prin concepția structurală, noutatea unor date și limpezirea expunerii (este o pierdere că vol. II, care se afla în pagini, a fost oprit să mai apară în 1948). Recent (1989) a apărut o ediție completă îngrijită de Dan Horia Mazilu.

Ștefan Ciobanu a fost dascăl, un mare „dascăl", în sensul multiplu al termenului: om de școală oficială, dar și călăuzitor, în afară de școală, al maselor, cu cuvântul și al celor apropiați, cu sfatul și îndemnul. Cine l-a cunoscut, așa a apărut. A urcat corect treptele de afirmare. Mai întâi profesor la diferite licee (rusești și românești), în 1926 a devenit profesor universitar de istoria literaturii române vechi, la Facultatea de Teologie de la Chișinău (administrată de Universitatea din Iași), unde a funcționat până în 1938, când a fost transferat cu catedra la Universitatea din București, aici fiind pensionat în 1948. Atât în cadrul Universității, cât și al Academiei Române (unde în ultimii ani ai vieții a fost și vicepreședinte) s-a arătat devotat muncii neîntrerupte (în ultima instituție intrând în diverse comisii și efectuând numeroase referate științifice). Inima lui a bătut puternic, toată viața, pentru Basarabia. În 1940, în calitate de ministru al Cultelor și Artelor, atât în Consiliul de Coroană, cât și în Consiliul de Miniștri, a susținut energic să nu se cedeze Basarabia, fără luptă (s-a păstrat declarația impresionantă din 27 iunie 1940), la opinia lui raliindu-se multe personalități: N. Iorga, G. G. Mironescu, Silviu Dragomir, Victor Antonescu, Nicolae Hortolomei, Petre Andrei, etc.

Dovedindu-se deci suflet din sufletul neamului românesc și al Basarabiei natale, Ștefan Ciobanu este unul dintre vajnicii noștri pionieri, care merită evocarea ce i se consacră acum, negreșit, la răscruce de evenimente pentru Basarabia.

O RECUNOAȘTERE INTERNAȚIONALĂ

NICOLAE CONSTANTINESCU

„*JOURNAL OF AMERICAN FOLKLORE*", vol. 106, nr. 420 (Spring 1993), publică în rubrica sa de „Recenzii" (p. 236—237) o prezentare a celor patru volume din *Lirica de dragoste. Index motivic și tipologic* de **Sabina**

https://biblioteca-digitala.ro

Ispas și **Doina Truță**, apărute la Editura Academiei Române, 1985—1989. Semnatara prezentării, *Margaret Hiebert Beissinger*, de la University of Wisconsin, Madison, surprinde cu exactitate specificul lucrării comentate care „umple un gol în clasificarea literaturii orale românești și este o contribuție majoră la numărul în continuă creștere al indexurilor și cataloagelor artei verbale", constituind „cel dintâi cu adevărat cuprinzător index al genului".

După o descriere succintă a structurii celor patru volume *(Introducere, Bibliografia* surselor, *sumarul general* cu versiunea lui în limba engleză, *Indice* de cuvinte și versuri cheie) se fac câteva considerații în legătură cu problemele generale legate de studiul liricii populare (definiția genului, prolificitatea categoriei în ansamblul folclorului românesc, diferențele regionale, zonale, în interiorul liricii românești de dragoste etc.) Deși admite că „lirica orală este un gen greu de clasificat iar cataloagele nu au însemnat niciodată o 'lectură ușoară' ", Margaret Hiebert Beissinger consideră că, totuși, „datorită excesului de notații și termeni introduși de Ispas și Truță" uneori cititorul poate să rămână nedumerit. „Tipuri motivice", „sub-tipuri motivice", „tipuri principale", „variante de bază", „tipuri semantice", „sfere semantice" sunt — opinează autoarea recenziei — „prea multe etichete când o anumită doză de simplificare din motive de organizare era o sarcină asumată a proiectului". Cu toate acestea, *Lirica de dragoste* constituie „o enciclopedie a liricii orale românești, accesibilă, cuprinzătoare și meticulos organizată".

„Impecabil organizat", *Indicele de cuvinte și versuri cheie* reprezintă un „îndrumător" extrem de valoros pentru cel care ar dori să se angajeze în „analiza textuală a liricii orale românești — în special a compoziției formulare".

În final este evidențiată calitatea de ansamblu a lucrării elaborate de Sabina Ispas și Doina Truță, care *are meritul de a fi „nu numai un moment de referință în studiul poeziei lirice orale din România și din Balcani, ci și o semnificativă contribuție la clasificarea literaturii orale tradiționale"*.

Aducând în atenția specialiștilor străini, prin intermediul prestigiosului „Journal of American Foklore", această lucrare ilustrativă pentru folcloristica românească din, am putea zice fără exagerare, ultimele decenii, Margaret Hiebert Beissinger îi face un meritat serviciu și își dovedește încă o dată atașamentul față de folclorul românesc pe care l-a cunoscut direct, pe teren și în arhive, și l-a valorificat cu profesionalism în propriile sale studii și cercetări.

VECHI CULEGERI DE PROVERBE ROMÂNEȘTI

DUMITRU STANCIU

Vasile Netea, în studiul *Primele colecții de proverbe românești publicate* din *Studii de folclor și literatură*, București, 1967, p. 401—437, pune la îndoială faptul că Iuliu A. Zanne (1855—1924) ar fi cunoscut — și deci folosit —

https://biblioteca-digitala.ro

întregul material paremiologic de până la el în opera sa monumentală de 10 vol. (1895—1912). Într-adevăr, Zanne menționează *Povestea vorbii* (1847), de Anton Pann (1796—1854), ca primă colecție de proverbe românești publicată.

Anton Pann rămâne „întruparea deplină" a proverbului românesc, așa cum apreciază L. Blaga în *Trilogia culturii*, București, 1969, p. 199, iar *Povestea vorbii* „una din cele mai originale și mai simpatice cărți ale literaturii noastre". Blaga mai constată că nu s-a mai găsit un al doilea care să trăiască în aceeași măsură proverbul, să aibă același tact, aceeași dragoste și viociune în întrebuințarea lui, ca Anton Pann.

Rămânând tot la Anton Pann vom mai arăta că Zanne a folosit din plin materialul paremiologic tipărit de acesta între anii 1847—1853, prin ediția 1880. De asemenea, a cunoscut și a folosit colecția, în manuscris, cu caracter paremiologic în frunte cu *Pilde, povățuiri i cuvinte adevărate*, adunate până la 1845 de Iordache Golescu (1768—1848). În *Bibliografia română despre povățuiri, proverbe și cuvinte adevărate* din primul volum, p. XXIII—XLII, Zanne menționează printre colecții propriu-zise de proverbe românești și alt material paremiologic constând din traduceri, începând cu *Floarea darurilor* (1700) și *Sentențiii și pilde filosoficești* (1844), la care putem adăuga și cărțile cu *Apropouri* ale lui Cilibi Moise (1815—1869). Cât ar fi însă de bogată bibliografia paremiologică întocmită de Zanne pentru monumentala sa operă, intitulată sugestiv *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*, tot s-au mai găsit culegeri de proverbe necunoscute de Zanne. Problema însă prezintă mai mult un interes documentar, pentru că autorii și operele citate, precum și lista de corespondenți (p. LI — LXI) au asigurat până la acea dată cuprinderea întregului câmp paremic în uz.

Vasile Netea găsește că prima culegere de proverbe românești a apărut în 1840 la Brașov în coloanele *Foii pentru minte, inimă și literatură*, condusă de G. Barițiu (1812—1893) și constă într-un număr de 65 *proverbi românești*, publicate în nr. 35, 36 și 37/1840, fără să fie precedate sau urmate de vreo încercare de teoretizare sau ordonare tematică ori alfabetică. Spre exemplu, stau alături proverbe ca: *Vremea vinde paiele și nevoia le cumpără* și *Calul de dar nu se caută după dinți*. O oarecare încercare de sistematizare găsim în culegerea *Proverbiuri rumanesci* (1846), tipărită în revista clujeană *Diorile pentru minte și inimă*, publicație legată de numele lui Alexandru Papiu-Ilarian (1828—1878). Este vorba de un număr de 319 *proverbiuri rumânesci și pleonasmuri*. Numerotarea (1—319) nu pleacă de la criterii de clasificare științifică sau alfabetică. De exemplu, (72) *Corb la corb nu scoate ochii;* (73) *Cui pe cui se scoate afară;* (74) *Dinainte te linge, dinapoi te frige* etc.

În cele două culegeri, anterioare *Poveștii vorbii* (1847), nu găsim însă nici un eșantion care să nu fie cuprins în corpusul I. A. Zanne.

Abordarea diacronică în orice domeniu presupune găsirea unor izvoare cât mai depărtate și rădăcini cât mai vechi. În plus, începuturile oricărei discipline nu sunt precis delimitate. Pentru folclor este caracteristic sincretismul și, în general, pentu fazele de început ale culturii. Dacă se acceptă aserțiunea, atunci putem fixa ca dată a primei culegeri de proverbe românești *Istoria ieroglifică* (1705), de Dimitrie Cantemir (1673—1723). Citâm dintr-un subtitlu ... „în douăsprezece părți împărțită, așișderea cu *760 sentențiii frumos împodobită* ..." (s.n.). Cea mai mare parte a acestor *sentențiii*

https://biblioteca-digitala.ro

sunt de fapt proverbe românești. Aceasta se poate constata și de un cititor neavizat. Ar fi interesantă o statistică a materialului paremiologic din acest roman alegoric. Zanne l-a cunoscut și l-a folosit în special în vol. IX, dar după ediția Academiei din 1883.

Între culegerile de proverbe anterioare întreprinderii lui Zanne, un loc însemnat îl ocupă I. C. Hințescu (1828—1893—94) cu *Proverbele românilor*, Sibiu, 1877, după Anton Pann, bineînțeles. Publicarea culegerii lui I. C. Hințescu a prilejuit atunci folcloristului G. Dem. Teodorescu (1849—1900) să scrie un important studiu critic *Cercetări asupra proverbelor române*, (1877), cu referiri la modul de culegere a proverbelor, mai ales. Colecția lui Hințescu a fost republicată într-o ediție îngrijită (1985) de paremiologii C. Negreanu și I. Bratu, întreprindere lăudabilă și act de dreptate pentru acest neobosit prieten al paremiologiei românești. Astfel de reeditări sunt necesare, dar ele nu trebuie să se substituie *Dicționarului tezaur al proverbelor și zicătorilor românești*, lucrare încă în curs de elaborare și a cărei apariție întârzie nejustificat de mult.

O SCRISOARE, INEDITĂ, A LUI D. CARACOSTEA, ADRESATĂ, ÎN 1947, LUI ION MUȘLEA*

ALEXANDRU DOBRE

În urmă cu patru ani tot în această sală, prezentam, în cadrul Simpozionului dedicat împlinirii a 90 de ani de la nașterea lui Ion Mușlea [1], o comunicare despre *Ion Mușlea, „folcloristul oficial" al Academiei Române* [2]. Cu acel emoționant prilej supuneam atenției distinsului auditoriu — în bună parte prezent și astăzi — „câteva date și documente inedite sau mai puțin cunoscute cu ajutorul cărora să descifrăm mai în profunzime o operă și o activitate de o cuprindere și extindere impresionante, o perioadă din istoria folcloristicii românești în care Ion Mușlea a avut un rol distinct, decisiv chiar".

Ne propuneam atunci ca, în alte ocazii, „să relevăm strădaniile și încercările lui Ion Mușlea de a continua publicarea „Anuarului", implicarea lui și a altor specialiști clujeni în opera de elaborare a ediției naționale a *Baladei populare române*, inițiată de Dumitru Caracostea, aprecierile de care Ion Mușlea s-a bucurat în timpul vieții din partea unora dintre cele mai prestigioase personalități ale culturii noastre naționale și, în sfârșit, consacrarea definitivă a activității și operei științifice a lui Ion Mușlea de către cel mai înalt for științific și de cultură al țării, prin alegerea lui ca membru corespondent al Academiei Române" .

Am stăruit să ne respectăm această promisiune și, dacă n-am reușit să finalizăm sinteza monografică ale cărei dimensiuni și repere s-au conturat în acești patru ani, am publicat totuși câteva note, articole și studii în care am încercat să relevăm diferitele aspecte ale activității lui Ion Mușlea, să punem la dispoziția celor interesați câteva documente inedite din cele des-

https://biblioteca-digitala.ro

coperite și copiate de noi în arhivele din București. Risipite în reviste și publicații de mai restrânsă circulație aceste contribuții se referă la: *O recunoaștere de fapt și de drept — Ion Mușlea;* [4] *Ion Mușlea și chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române;* [5] *Comisia de Folclor a Academiei Române. 1946—1948;* [6] *Raportul de activitate al lui Ion Mușlea, către Academia Română, pentru perioada mai 1938 — mai 1939;* [7] *Mircea Eliade și Arhiva de Folclor a Academiei Române* [8].

După cum știm, relațiile dintre Ion Mușlea și Dumitru Caracostea n-au fost, la început, dintre cele mai cordiale. O confirmă Mușlea însuși în atât de interesantele sale memorii [9]. Pe parcurs, mai ales după ce cei doi mari folcloriști s-au întâlnit în mai multe rânduri, s-au cunoscut mai bine reciproc și au început o colaborare ce se prefigura extrem de utilă, relațiile s-au ameliorat, au devenit cordiale, aproape prietenești.

O dovadă convingătoare în acest sens o constituie scrisoarea pe care i-o adresează D. Caracostea lui Ion Mușlea la 28 iunie 1947, al cărei conținut este următorul:

„28 iunie 1947

Scumpe Domnule Mușlea,

Întârzierea primirii celor 6 milioane și a scrisorii mele se explică prin faptul că cekul fusese dat pe numele meu și până să treacă asupra casierului și să-l expedieze, a trecut vremea.

Cred că l-ai primit și la cele scrise atunci mai adaog următoarele lămuriri:

Onorariile d-tale și ale d-lui Mărcuș sunt — după părerea mea și a Comisiei — numai provizorii, până când vom avea bugetul definitiv, care prevede la Folklor 80.000.000 lei. Imediat ce vom avea suma așteptată, desigur onorariile vor fi majorate, întucât cu toții recunoaștem că cele actuale sunt insuficiente.

În orice caz, onorariile d-voastre vor fi ca ale tuturor colaboratorilor Consiliului Național de Cercetări, din aceiași categorie. Prin urmare cred că și d-l Mărcuș va continua să lucreze, cu atât mai mult cu cât suma trimeasă este exclusiv rezervată lucrărilor pentru bibliografia Baladei și această sumă reprezintă un rest din disponibilul nechelluit până la 1 iunie a.c. Gospodărește, te rog, cum crezi mai bine, potrivit indicațiilor din adresa și scrisoarea mea anterioară. Din suma primită, firește că trebue achitat cu precădere și d-l Mărcuș, în caz când din suma anterior primită, nu i s-a putut da nimic.

Numărul de fișe — socotit pe ziua de lucru — înțeleg să rămână tot cel stabilit, adică 15 fișe pe zi, dintre care 10 din periodicele sistematic cercetate, iar 5 din colecțiile ardelene. Până ce nu primesc un răspuns precis din partea Consiliului, firește că nici eu nu pot să precizez mai mult cota definitivă și modalitățile onorariului. Chiar în momentul când dictez rândurile acestea, mi se dă informația că s-a încasat circa 200 milioane pentru Consiliul Național și firește tot disponibilul pentru Folklor va fi trimis la Cluj, ca să poți dispune de el, potrivit hotărârilor și indicațiilor date.

Un lucru te rog însă să-l notezi: Balada primează; aceasta este hotărârea Comisiei. Prin urmare celelalte cheltueli rămân în suspensie și lucrările vor fi angajate numai în măsura disponibilului, din ce ar prisosi din bugetul pentru Baladă. Sper că și Academia ar putea face un efort pentru bibliografia anu-

https://biblioteca-digitala.ro

ală și celelalte lucrări. Zic sper, pentru că în momentul de față situația de trezorerie a Academiei este destul de grea. Însă — vorba lui Victor Hugo — „le genre humain dans la brume, s'est l'énigme et non pas le mot" ...

Importantissim este să iei notă de următoarea critică pe care o fac rapoartele despre bibliografia Baladei. Este absolut necesar să avem un plan de bibliografiere a periodicelor, altminteri trecem de la un periodic la altul și de la o provincie la alta, fără un conspect care să ne arate — în fiecare moment — unde ne găsim. Pentru bibliografia periodicelor am procedat în chipul următor. Am străbătut catalogul periodicelor publicat de Academie și am notat, an de an, apariția lor, așa încât urmărim o strictă ordine cronologică. O lucrare asemănătoare este necesară și pentru bibliografia periodicelor ardelene. După cum ți-am comunicat și în întrevederea noastră din aprilie, este necesar să faceți acolo această lucrare și să începeți, cu anul 1851, despoierea periodicelor, deoarece, până la 1850, o facem noi aici.

Al doilea punct care este absolut necesar, este să rezumați, printr-o simplă frază, fiecare baladă, asupra căreia n-ați avea siguranța cărui tip aparține. Când este vorba de Kira, Corbea la închisoare etc. firește simplul nume ajunge. Unde însă este o baladă mai rară sau mai greu de identificat, acolo o frază de rezumat al conținutului este necesară. Anume las o oarecare libertate, în privința aceasta, atât mie cât și colaboratorilor, pentru că, din eventuale formulări deosebite, vom alege pe cea mai pregnantă și mai adecvată.

Cât privește tipologia din raportul adresat Comisiei pentru Folklor, acolo mă ocup numai de grupurile de tipuri, lucrare care mi se părea mai urgentă și mai grea, rămânând ca denumirea definitivă a fiecărei balade, printr-un cuvânt cheie, să o facem când vom avea un material suficient, și ținând seamă de impresia fiecărui colaborator concretizată în rezumatul făcut. În punctul acesta totul atârnă de exactitatea rezumatului.

Din suma disponibilă din anul bugetar încheiat, am păstrat anume un cek de 2.000.000 lei, destinată transportului d-tale la București în toamna aceasta, când mă voiu înapoia. Vom putea, atunci, să dăm formularea definitivă a fiecărui tip. Un lucru asupra căruia n-aș putea îndeajuns să insist, este că în rezumat trebuie să se țină seama de agenții fiecărei balade și de situația în jurul căreia se centrează balada.

Dar eu îți vorbesc teorie și d-ta te gândești, desigur, cum ne gândim toți, în ce chip vom face față grelelor nevoi zilnice. Te rog să mă crezi că mă gândesc mereu la chestiunea onorariilor d-voastre și în cele din urmă vom birui asperitățile. Din lunga mea experiență știu ce adâncă este vorba evanghelistului: „Cine stăruește până la capăt, va fi mântuit". Tot așa și în lucrarea noastră va izbândi stăruința, în ciuda asperităților. Ziceam că sper să conving Delegația să găsească și ea ceva resurse, pentru Arhiva de Folklor, care, în definitiv, a ei este și a ei va rămânea. Eu înțeleg prea bine obiecțiunile Secretarului General, care se gândește mereu la economii. Este datoria lui să o facă. Toți oamenii suntem un complex de calități și de revers al acelor calități. Din lungul meu contact cu personalitățile creatoare și operele lor, îmi dau seama că acolo unde este o mare calitate, este și o firească deficiență. Racine este foarte ordonat arhitectonic, dar nu are viața lui Shakespeare, care în schimb prezintă adesea mari deficiențe de ordin compozițional. Cam așa se întâmplă și cu membrii Academiei Române. Toți iubim și prețuim [pe] Secretarul nostru General, care s-a identificat cu această Instituție. Adesea eu îi zic și „dictator general". În tendința lui atât de necesară de bună gospodărie, uneori, însă, pune pe

https://biblioteca-digitala.ro

al doilea plan partea de creațiune colectivă, care în definitiv este scopul suprem. Însă, din cât îl cunosc, în cele din urmă este accesibil la argumente și în cele din urmă sunt sigur că va recunoaște că sunt necesare sacrificii — de dimensiunile unei picături de apă — și pentru partea de creațiune, în specialitatea care m-a apropiat sufletește de d-ta. Iată decе am încredere că se va adeveri și întru satisfacția cererilor d-tale justețea dictonului lui Victor Hugo, amintit mai sus.

Dar, scumpe domnule Mușlea, văd că scrisoarea aceasta ia proporții, lucru explicabil prin faptul că, înainte de plecarea mea, vream să-ți dau toate elementele necesare lucrului pe vacanță și mai vream să îți comunic ceva pe care am văzut că d-ta îl ai într-un grad, care va trebui odată să-ți aducă recunoașteri. Ești dintre oamenii îndrăgiți de meseria lor atât de mult încât îți zici și d-ta ce și eu mi-am zis timp de o viață: chiar și cismar de aș ajunge eu tot de literatură și de știință mă voiu ocupa.

În semnul acesta îți trimit o cordială salutare și îți zic să ne vedem sănătoși în toamnă, când vom număra toate fișele și din întrevederea noastră vom scoate noui îndemnuri la lucru.

Cu toată prietenia,

ss. **D. Caracostea**

P.S. *În timpul vacanței, adresa mea este: Șerbănești de Sus, Județul Olt, prin Gara Potcoava"* [10].

Anume am reprodus integral această scrisoare, fără vre-o adnotare sau comentariu în interiorul ei pentru a-i păstra nealterată nu numai autenticitatea sau specificitatea construcției, ci și acel aer proaspăt, tonifiant pe care-l conține, emoția pe care o transmite.

Dar dincolo de toate acestea, scrisoarea lui Caracostea își are și o însemnătate de excepție sub raportul documentar și științific. Undeva Ovidiu Bîrlea, unul dintre foarte puținii apropiați ai lui Caracostea, ne avertizează: *„Multe din frământările lui D. Caracostea*, îndeosebi cele din perioada publicării studiilor eminesciene, care, ținând seama de șovăirile lui funciare, trebuie să fi fost enorme, *vor rămâne necunoscute, din lipsă de confesiuni și mărturii epistolare, căci familia i-a distrus corespondența"* (subl. ns. A. D.)[11]. În acest context, descoperirea și publicarea scrisorii lui Caracostea către Mușlea își dezvăluie de la sine însemnătatea de excepție pentru biografia spirituală a celor doi preopinenți.

Problemele științifice conținute în această scrisoare, privind activitatea Comisiei de Folclor a Academiei Române (1946—1948), le-am relatat pe larg, și cu numeroase detalii și mărturii documentare, într-un lung studiu deja citat și deci, cel puțin teoretic, de toată lumea cunoscut.

Revenind la titlul și obiectul comunicării noastre ținem să precizăm că, pentru ceea ce a însemnat Ion Mușlea în istoria folcloristicii românești, mărturia aceasta, aureolată de prestigiul și autoritatea de necontestat a lui D. Caracostea, este poate cea mai prețioasă din toate câte s-au spus până acum despre directorul Arhivei de Folclor.

* Comunicare ce urma să fie prezentată la 27—28 octombrie 1993 la Simpozionul organizat la Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române", în cadrul Zilelor Academice Clujene. Titlul comunicării noastre a fost inclus în programul tipărit al manifestărilor clujene. Din motive obiective nu am putut participa, dar pentru că textul era deja definitivat în vederea susținerii publice și a tipăririi și în semn de respect și solidaritate colegială îi facem loc, în paginile de față, cerându-ne astfel scuzele de rigoare *(A. D.)*

https://biblioteca-digitala.ro

[1] Simpozionul dedicat împlinirii a 90 de ani de la nașterea lui Ion Mușlea a fost organizat la data de 7—8 septembrie 1989, în cadrul Zilelor Academice Clujene, de Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române" din Cluj-Napoca (cf. REF, 37 (1992), nr. 4, p. 427—428).

[2] Alexandru Dobre, *Ion Mușlea, „folcloristul oficial" al Academiei Române*, în Academia Română, Institutul de cercetări socio-umane Sibiu, „Studii și comunicări", VIII (1994), Sibiu, Editura Academiei Române, 1994.

[3] Idem.

[4] în „Revista de Etnografie și Folclor", 37 (1992), nr. 6, p. 637—638.

[5] în Academia Română, „Memoriile Comisiei de Folclor", II (1988), București, Editura Academiei, 1992, p. 121—172.

[6] în Academia Română, „Memoriile Comisiei de Folclor", III (1989), București, Editura Academiei, 1993, p. 91—128.

[7] în „Revista de Etnografie și Folclor", 38 (1993), nr. 3, p. 245—249.

[8] în Academia Română, „Memoriile Comisiei de Folclor", IV (1990), București, Editura Academiei, 1994, p. 7—24.

[9] Ion Mușlea, *Contribuții la cunoașterea mișcării folclorice românești între anii 1925—1965*, în „Anuarul de Folclor", I, Cluj-Napoca, 1980, p. 26 ș.u.

[10] *Arhiva Academiei Române*, Dosar C.N.C.Ș., Z-105, 1947, vol. II, filele 108—109. Text dactilografiat cu semnătura autografă a lui D. Caracostea.

[11] Ovidiu Bîrlea, *Dimitrie Caracostea (1879—1964)*, în *Efigii*, Editura Cartea Românească, 1987, p. 89.

FOLCLORIȘTI ȘI ETNOGRAFI LA ACADEMIA ROMÂNĂ

ALEXANDRU DOBRE

VASILE ALEXANDRESCU-URECHIA *

Între personalitățile care au dominat mijlocul veacului trecut, prin întinsa și folositoarea lor activitate pe tărâmul științei și culturii naționale, se numără și Vasile Alexandrescu-Urechia[1]. Acest vrednic cărturar este autorul unor lucrări monumentale la care specialiștii fac foarte adesea apel și acum: *Istoria școalelor*, în patru volume; *Istoria românilor*, în 14 volume; *Legende române* și *Amintiri*, ultimele două, scrieri literare și memorialistice, de un interes particular[2].

Dar V. A. Urechia s-a impus și va rămâne fără drept de apel și prin activitatea sa de inițiator și organizator al celor mai importante instituții cultural-științifice ale țării. Între acestea, la loc de frunte, se numără și Academia Română al cărei „urzitor", după cum se exprima Grigore Tocilescu[3], a fost, nu încape nici o îndoială, atât de controversatul și contestatul V. A. Urechia.

„*Cele mai multe instituțiuni culturale la noi* — atrăgea atenția Bogdan Petriceicu Hasdeu — *se datorează direct sau indirect lui Urechia. Între altele, cea mai de frunte este Academia Română. Așa cum se întemeiase din capul locului, Academia noastră este Urechia întreg: reprezentarea tuturor provinciilor române înainte și mai presus de toate, culminarea științifică sau specialistă pe a doua linie. A fost*, încheia entuziasmat Hasdeu, *inspirațiunea cea mai fericită*"[4].

https://biblioteca-digitala.ro

Bun cunoscător al omului și al epocii, Bogdan Petriceicu Hasdeu fixează corect locul lui Urechia în cultura românească, îi determină cu exactitate principalele direcții de activitate. Una dintre acestea a fost stăruința neobosită a lui Urechia de a consolida unitatea spirituală a românilor de pretutindeni, de a susține și sprijini cu toate mijloacele acele segmente ale populației românești aflate sub sceptru străin sau peste hotarele naturale ale României; *„Moldovean din fundul munților de la Neamț* — preciza Hasdeu într-o formulare antologică și viabilă, semnificativă —, *Urechia simțea aceeași simpatie pentru orice suflare românească de ori și unde. Macedoromânii îi datorează imens, dacă nu chiar tot sub raportul mișcării intelectuale. Românimea de peste Carpați n-a încetat și n-ar trebui să înceteze de a-l binecuvânta. Câtă brumă a putut, a făcut el și basarabenilor, pentru care mult va putea să facă numai doară Dumnezeu față de pravoslovnica Rusie. Urechia*, consemnează Hasdeu, *îmbrățișa deopotrivă pe toți românii, mai ales pe cei înstrăinați"*[5].

În sfârșit, vom recurge tot la autoritatea lui Hasdeu pentru a caracteriza latura cea mai specifică a personalității lui V. A. Urechia. *„Pornirea firească a lui Urechia* — constată pe bună dreptate marele Hasdeu — *nu era spre cugetare, ci spre acțiune, iarăși acțiune, neîntreruptă acțiune, o forță gigantică de acțiune pe aceeași întinsă sferă a naționalității române în toate raporturile ei. El a scris și a tipărit prodigios de mult; dar om de știință n-a fost în înțelesul riguros al cuvântului; prea puțin artist în literatură, prea îl dezgusta obiectivitatea, prea îl obosea recea și înceata metodă. Ca agitator însă pentru binele și mărirea neamului românesc, Urechia a fost sublim, nimenea nu va putea să-l înlocuiască, nimic nu va putea să-l întunece în istoria noastră națională, în care el va rămâne ca un archanghel al entuziasmului în memoria tuturor românilor"*[6].

Am apelat la aceste lungi citate nu numai pentru prestigiul și autoritatea lui Hasdeu ci, mai ales, pentru capacitatea de a surprinde, în câteva fraze și în formulări de o precizie impresionantă, ceea ce a fost esențial în atât de bogata și diversa activitate și operă a lui V. A. Urechia.

Pe coordonatele fixate de Hasdeu se înscriu și eforturile lui V. A. Urechia pentru promovarea cercetărilor în domeniul culturii populare, a folclorului și etnografiei la Academia Română. Din acest punct de vedere, prima contribuție a lui Urechia și, poate, cea mai însemnată, de aceeași însemnătate de excepție pentru toate sectoarele și domeniile științei și culturii românești, constă în energicele sale demersuri pentru înființarea, organizarea și desfășurarea bunei activități a Academiei Române[7]. Că de la data înființării sale și până în zilele noastre Academia Română a avut un rol esențial, decisiv și determinant, în promovarea cercetărilor în domeniul culturii populare, în culegerea, tezaurizarea și valorificarea folclorului românesc, este un fapt prea cunoscut pentru a mai insista[8]. După cum, la fel de cunoscut și îndeobște acceptat, este și un alt fapt: *Analele Academiei Române*, cu cele peste 120 de volume ale sale, cu alte câteva zeci de volume de „memorii" ale secțiunilor științifice, este cea mai semnificativă publicație de folclor, etnografie și artă populară pe care a înregistrat-o vreodată cultura românească. Iar cel care a inițiat această monumentală publicație, i-a întocmit și tipărit, încă de la 1868, prima fascicolă și a contribuit mai apoi, ca secretar și secretar general al Academiei, la facilitarea publicării altor volume, nu a fost nimeni altul decât Vasile Alexandrescu-Urechia[9].

https://biblioteca-digitala.ro

Dar intervenția cea mai spectaculoasă a lui V. A. Urechia în domeniul care ne interesează o constituie prezentarea în fața plenului academic, la 1873, a unui complex program de cercetare în cadrul căruia folclorul și etnografia dețineau ponderea cea mai însemnată[10]. Prezentat sub forma unui *„Proiect de Regulament pentru Comisiuni și subcomisiuni de Cultura regionale"*, programul lui Urechia prevedea, între altele, culegerea de materiale de pe întreg cuprinsul țării și de către persoane anume desemnate referitoare la „balade, cântece, basme, credințe populare, date statistice, istorice, literare, științifice, etnografice și fizice ale regiunii". Este, după cum se vede, un program cuprinzător, cu îndatoriri și obiective precise. Este, ca să rezumăm, o sinteză a evoluției științei românești până la acea dată, a stadiului la care ajunsese. Programul lui Urechia reprezintă, în același timp, expresia cea mai înaltă a formulării cerințelor pe care dezvoltarea științei și culturii românești le reclama pentru a asigura funcționarea elementului de continuitate și progres.

În sfârșit, proiectul de regulament al lui V. A. Urechia propunea o investigație exhaustivă a întregului patrimoniu cultural-științifice românesc, a tuturor componentelor alcătuitoare ale acestuia, realizată atât în plan vertical cât și, mai ales, în plan orizontal, prin extinderea obiectivelor de preocupare ale Academiei Române la întreg teritoriul locuit de români, prin organizarea unor nuclee de cercetare în localitățile mai importante ale țării.

Privind în urmă, vom constata că multe din instituțiile, programele și formele de organizare științifică și culturală academică își au actul de naștere în proiectul atât de îndrăzneț al lui Urechia.

Folcloristica și etnografia românească datorează lui Urechia primul program de cercetare cuprinzătoare a culturii tradiționale și prima încercare de instituționalizare a cercetărilor în acest domeniu, puse, în mod inspirat, sub girul și protecția Academiei Române[11].

---

* Expunere, pe care o reproducem întocmai, prezentată la data de 14 iulie 1994, la Radio „România cultural", în cadrul emisiunii „**Mioriţa**. Revistă de etnografie și folclor", realizator domnul George Antofi. Am adăugat, dat fiind profilul revistei noastre, doar notele din aparatul științific.

[1] Vistian Goia, *V. A. Urechia*, București, Editura Minerva, colecția „Universitas", 1979, cu o substanțială, dar selectivă bibliografie.

[2] *Enciclopedia istoriografiei românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 335 (autorul articolului: Nicolae Stoicescu); *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, București, Editura Academiei, 1979, p. 877—879 (autorul articolului: Gabriela Drăgoi).

[3] Gr. G. Tocilescu, *Cuvânt rostit în biserica Sf. Gheorghe-Nou cu ocaziunea înmormântării ilustrului V. A. Urechia*, în „Analele Academiei Române", II, XXIV (1901—1902), p. 71.

[4] B. P. Hasdeu, *Colegul nostru Vasile Urechia nu mai este printre noi*. Text citit în ședința Academiei Române la 30 noiembrie 1901 și reprodus în „Analele Academiei Române", II, XXIV (1901—1902), p. 63.

[5] B. P. Hasdeu, *Colegul nostru...*, p. 64.

[6] Idem.

[7] Dan Berindei, *Cultura națională română modernă*, București, Editura Eminescu, 1986; Alexandru Dobre, *Idealul unității naționale în cultura română*, București, Ed. Minerva, 1988; Ștefan Pascu, *Istoricul Academiei Române*. 125 de ani de la înființare (1866—1991), București, Editura Academiei, 1991; Dorina N. Rusu, *Istoria Academiei Române*. Repere cronologice, București, Editura Academiei, 1992 (cu o bibliografie cuprinzătoare).

https://biblioteca-digitala.ro

Am consacrat acestui subiect câteva studii speciale care pot fi consultate, credem, cu folos, și anume: *Premisele constituirii Societății Academice Române. Crearea unui curent general de opinie în favoarea înființării Societății Academice. Conturarea obiectivelor, a mobilurilor și sarcinilor prioritare ale viitoarei Societăți*, în Academia Română, „Memoriile Secției de științe istorice", seria IV, tomul III (1978), București, Editura Academiei, 1980, p. 99—111; *Unele date privind activitatea Secțiunii istorico-arheologice a Societății Academice Române (1866—1878)*, în Academia Română, „Memoriile Secției de științe istorice", IV, IV (1979), 1981, p. 111—147; *Membrii Societății Academice Române*, în „Memoriile Secției de științe istorice", IV, VI (1981), 1983, p. 161—171; *Membrii titulari ai Societății Academice Române*, în „Memoriile Secției de științe istorice", IV VIII (1983), 1985, p. 101—131; *V. A. Urechia și începuturile Academiei Române*, în „Memoriile Secției de științe istorice", IV, IX (1984), 1987, p. 126—135.

[8] Ion Mușlea, *Academia Română și folklorul*, în „Anuarul Arhivei de folklor", I, Cluj, „Cartea românească", 1932, p. 1—7; Idem, *Bibliografia lucrărilor cu caracter folcloric și etnografic publicate de Academia Română (1877—1929)*, în AAF II, Buc., Monitorul oficial și Imprimeriile statului, Imprimeria națională, 1933, p. 221—227; Ovidiu Bîrlea, *Academia Română și cultura populară*, în „Revista de etnografie și folclor", 11 (1966), nr. 5—6, p. 411—441; Alexandru Dobre, *Academia Română, promotoare a valorificării tezaurului spiritual al poporului nostru*, în Academia Română, „Memoriile Secției de științe filologice, literatură și arte", seria IV, tomul VIII (1986), București, Editura Academiei, 1987, p. 39—44; Idem, *Ion Mușlea și Chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române*, în Academia Română, „Memoriile Comisiei de Folclor", II (1988), București, Editura Academiei, 1992, p. 121—172; idem. *Primele încercări de instituționalizare a cercetărilor în domeniul culturii populare la Academia Română*, în „Memoriile Comisiei de Folclor", III (1989), 1993, p. 79—90; idem, *Comisia de Folclor a Academiei Române. 1946—1948*, în „Memoriile Comisiei de Folclor", III (1989), 1993, p. 91—128.

[9] Alexandru Dobre, *Analele Societății Academice Române, Fascicula anului 1868*, în Academia Română, „Memoriile Secției de științe istorice", IV, III (1978), 1980, p.113—122.

[10] Alexandru Dobre, *Primele încercări de instituționalizare a cercetărilor în domeniul culturii populare la Academia Română*, în „Memoriile Comisiei de Folclor", III (1989), 1993, p. 79—90; idem, *Un program inedit de cercetare științifică la Academie în 1873*, în „Memoriile Secției de științe istorice", IV, XVI (1991) 1993, p. 33—61.

[11] Asupra altor activități în domeniul folclorului și etnografiei desfășurate de V. A. Urechia la Academia Română cât și a modului de receptare a acesteia în folcloristica românească vom discuta pe larg cu cel mai apropiat prilej.

DUMITRU CARACOSTEA*

Marele istoric și critic literar, folclorist și bibliograf, profesorul de literatură română de la Universitatea din București, Dumitru Caracostea, a fost una dintre cele mai distinse personalități ale științei și culturii noastre naționale ce au ilustrat Academia Română. Aceasta până în anul 1948 când, împreună cu alți cărturari de excepție, a fost înlăturat de la Academie, fiind, în același timp, exclus și din viața științifică și literară și lăsat, practic, pe drumuri, muritor de foame.

Dar, până în acest an fatal, Caracostea a desfășurat la Academie o activitate impresionantă, științifică și organizatorică, de o bogăție și diversitate deosebite.

Ales membru corespondent al Academiei în 1936[1] și membru activ, sau titular cum i se spune astăzi, în 1938[2], Dumitru Caracostea a ținut un număr important de comunicări științifice,[3], referate de premiere sau de publicare a unor lucrări[4], cuvinte de evocare a unor personalități ale științei și culturii românești și universale[5].

A prezentat, în 1941, un discurs de recepție în care a vorbit despre Ioan Bianu și, în partea a doua, despre balada poporană[6]; a pus temeiurile

https://biblioteca-digitala.ro

metodologice și organizatorice ale tipologiei și corpusului de texte ale cântecului bătrânesc; a inițiat și organizat, stabilindu-i obiectivele, programul și structura, Comisia de Folclor a Academiei Române[7].

Câteva au fost subiectele de predilecție abordate de Dumitru Caracostea în acești ani.

Pe primul loc, cercetarea după o metodologie proprie și într-un spirit nou a operei Luceafărului poeziei românești și universale: Mihai Eminescu. Introducând conceptele de creativitate și expresivitate în analiza poeziei eminesciene, Dumitru Caracostea reușește să pătrundă adânc în laboratorul de creație al poetului nostru național, să releve noi fețete ale operei sale. Din acest punct de vedere, Dumitru Caracostea s-a dovedit unul dintre cei mai autorizați exegeți, inaugurând o direcție nouă în eminescologia românească.

Din acest demers folcloristica românească a câștigat imens. Cunoscând în profunzime atât opera lui Mihai Eminescu cât și folclorul românesc, Dumitru Caracostea stabilește punți nebănuite până atunci, insuficient puse în valoare până astăzi. De aceea, studiile ce se vor întreprinde de acum înainte asupra relației lui Eminescu și a operei sale cu folclorul vor trebui nu numai să țină seama, dar să și pornească de la observațiile, analizele și concluziile atât de subtile și convingător argumentate și demonstrate de Dumitru Caracostea.

A doua direcție de manifestare științifică academică a lui Dumitru Caracostea a fost aceea consacrată folclorului, cântecului popular bătrânesc în special. Folcloristica românească datorează lui Caracostea enorm din acest punct de vedere astfel că Ovidiu Bîrlea era perfect îndreptățit să aprecieze: „După Bogdan Petriceicu Hasdeu și Ovid Densusianu, contribuția cea mai de seamă în folcloristica românească este cea a lui Dumitru Caracostea" [8]. Și, într-adevăr, prin studiile sale atât de întinse consacrate *Mioriței*, D. Caracostea face un salt științific uriaș în cercetarea acestui motiv fundamental. Pentru a rezolva problemele atât de complexe ale acestei balade, Dumitru Caracostea cercetează existența, circulația și variantele *Mioriței* în Moldova, Muntenia și Oltenia, în Ardeal, în Timoc și la aromâni. Dintr-o asemenea cuprindere, nemaiîncercată până la el, este ușor de dedus concluziile la care a ajuns, concluzii pe care, din păcate, folcloristica contemporană nu le-a îmbogățit substanțial. Alte studii ale sale se referă la unele motive cu circulație universală, la doină, la balade cu caracter istoric ș.a.m.d.

În întreaga sa activitate, Dumitru Caracostea a fost preocupat, mai mult decât oricine, de problemele de metodologie și de cele al alcătuirii instrumentelor de lucru necesare și indispensabile oricărui demers științific care se respectă. În acest scop, a elaborat, după ce a studiat în adâncime fenomenul și a acumulat zeci de mii de fișe, un sistem de clasificare al baladei populare românești, sistem preluat de urmașii săi întru preocupări, sistem aflat în uz și în zilele noastre. De notat că Dumitru Caracostea și-a prezentat sistemul de clasificare la Academia Română, în mai multe rânduri, inclusiv în discursul de recepție rostit în ședința solemnă a Academiei Române în 1941.

Absența instrumentelor de lucru fundamentale, a bibliografiilor în special, nu numai că îngreuiază enorm munca cercetătorului, furându-i timp și lipsindu-l de posibilitatea unei priviri complete și de ansamblu a subiectului studiat, dar vădește și un amatorism păgubitor din partea celor chemați

https://biblioteca-digitala.ro

să susțină, inițieze, organizeze și să elaboreze aceste instrumente fără de care nimic nu se poate face la parametrii normali.

Convins de acest adevăr, Dumitru Caracostea trece la fapte. Demonstrează că, după dicționarul limbii române, bibliografia periodicelor este a doua mare lucrare a Academiei Române, întocmește un plan de elaborare și o clasificare pe materii, își organizează echipele și trece efectiv la lucru[9].

Primul volum, monumental, 1250 pagini și 24.000 de articole, apare în 1966, fără ca printre autori să figureze și numele lui Caracostea. [10] Din nefericire, lucrarea a înghețat cu acest prim volum, după cum tot la primul volum s-a oprit și bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc, întocmită și ea tot după criteriile elaborate și expuse de Caracostea sub cupola Academiei Române. [11]

Alături de Ovid Densusianu și Constantin Brăiloiu, Dumitru Caracostea a creat școala folcloristică modernă în România. Programele sale de cercetare a culturii tradiționale, elaborate și expuse în cadrul Academiei Române, grupurile de lucru pe care le-a constituit și Comisia de Folclor, pe care a înființat-o în 1946 la Academie, l-au plasat, la un moment dat, și în mod justificat, în fruntea acestei școli științifice. Prin foștii săi studenți și colaboratori, chiar dacă efectiv nu mai participa la viața științifică, Dumitru Caracostea a influențat, uneori decisiv, folcloristica românească și continuă încă, prin opera sa, să exercite o atracție de necontestat și folositoare.

---

* Expunere prezentată la Radio „România cultural", în cadrul emisiunii: „*Miorița. Revista de etnografie și folclor*", realizator George Antofi, în anul 1994.

Am adăugat, dat fiind profilul revistei noastre, doar notele din aparatul științific.

[1] Academia Română, *Anale*, LVI (1935—1936), București, 1937, p. 157—159.

[2] Academia Română, *Anale*, LVIII (1937—1938), București, 1939, p. 157—159.

[3] *Destinul poetului și menirea poeziei* (1939), *Simbolurile lui M. Eminescu* (1939), *Preromantismul lui Gheorghe Asachi* (1940), *Vasile Alecsandri, poetul* (1940), *Funcțiunea cântecului poporan* (1941), ș.a.

[4] *Anale*, LVIII (1937—1938), p. 216—217; LX (1939—1940), p. 213; LXI (1940—1941), p. 206—207, 208, 209—210; LXII (1941—1942), p. 208—209, 210—212, 214—216, 216—217 ș.a.m.d.

[5] *Anale*, LVIII (1937—1938), p. 197—198, 245—246; LXIV (1943—1945), p. 158.

[6] *Analele Academiei Române*, LXI (1940—1941), 159; D. Caracostea, *Studii critice*. Ediție îngrijită, prefață, tabel cronologic și bibliografie de Ovidiu Bîrlea, București, Editura Albatros, 1982, p. 111—171.

[7] Alexandru Dobre, *Comisia de Folclor a Academiei Române. 1946—1948*, în Academia Română, „Memoriile Comisiei de Folclor", III (1989), București, Editura Academiei, 1993, p. 91—128.

[8] D. Caracostea, *Poezia tradițională română. Balada poporană și doina*. Ediție critică de D. Șandru. Prefață de Ovidiu Bîrlea, Vol. I, București, Editura pentru literatură, 1969, p. V.

[9] *Anale*, LXV (1945—1946), p. 52—53, 57, 89—94, 190—192 etc.

[10] Ioan Lupu, Nestor Camariano și Ovidiu Papadima, *Bibliografia analitică a periodicelor românești*, vol. I, 1790—1850, Partea I, București, Editura Academiei, 1966. Pentru ceea ce se reține din contribuția lui Caracostea vezi *Lămuriri pentru cititori*, p. V—VI.

[11] *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc*, I, (1800 —1891). Cuvânt înainte de M. Pop. Prefață de A. Fochi, București, Editura pentru Literatură, 1968.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

GEORGE BREAZUL, **Colinde.** Culegere întocmită de ... cu desene de Demian. Coordonare ediție și postfață: Titus Moisescu. București, Editura Fundației Culturale Române, 1993, 496 pagini.

„Invidiez copiii români care au în mână o carte atât de frumoasă" — aprecia Eduard Spranger (1882—1963), profesor la Universitatea din Berlin, la prima apariție, acum mai bine de 50 ani (COLINDE, culegere întocmită de George Breazul, cu desene de Demian, Craiova, Scrisul Românesc, S.A. 1938. Fundația Regală „Principele Carol", București — Cartea Satului 21), a vestitei colecții purtând semnătura unuia dintre iluștrii întemeietori ai etnomuzicologiei românești — George Breazul.

Dacă, la vremea respectivă, cartea a stârnit, așa cum menționează Titus Moisescu în *Postfața* prezentei ediții, „prețuirea și încântarea oamenilor de cultură din România și din străinătate" („prea frumos tipărită și ilustrată" — Constantin Brăiloiu, „colinde de pretutindeni și pentru totdeauna" — Sabin V. Drăgoi, „o mare culegere de poezie populară" — Nicolae Iorga, — „destinată unui studiu fără sfârșit" — Georg Schünemann, profesor la Universitatea din Berlin), ea devenise în ultimele decenii un rar, dar extrem de valoros document de arhivă, ce nu putea fi trecut cu vederea de către specialiști.

Este, așadar, meritul Editurii Fundației Culturale Române de a fi recuperat și redat românilor de pretutindeni această minunată colecție, semnificativă nu numai pentru tezaurul de spiritualitate autohtonă, dar reprezentându-l și pe George Breazul în apogeul carierei sale științifice și didactice.

Activitatea folcloristică a lui George Breazul începe să fie publică în anul 1920, an de referință, de altfel, pentru întreaga școală muzicală românească, dar, presupunem că preocupările sale pentru cercetarea cântecului popular erau mai vechi, de vreme ce scrierile redactate în acest an reflectă o bună cunoaștere a domeniului și, mai mult, o atitudine științifică și, totodată, patriotică; susține, de pildă, în articolul *Sufletul românesc în muzica populară românească*, apărut în „Muzica" din februarie-martie 1920, că „vrem să rugăm toată suflarea neamului acestuia pentru culegerea cântecelor, toate câte se cântă în pământul doinei..." Un articol anterior, redactat la 30 octombrie 1919, tipărit mai întâi în revista „Muzica" pe noiembrie 1919, apoi în „Izvorașul" nr. 9—12 din 1920, parțial reprodus și în „Patrium Carmen", ne dezvăluie un George Breazul convins de existența unui idiom autentic românesc. El emitea, încă prin acest articol, unele remarci subtile în legătură cu transformările petrecute în creația populară (ca și Kiriac, Bartók, și, apoi, Brăiloiu), precum și referitor la importanța variantelor pentru cunoașterea stării de spirit a interpreților — aceste observații, ca și altele, anunțând istoricul, esteticianul, psihologul și pedagogul de mai târziu al cântecului popular. Austeritatea sa în materie era de pe acum recunoscută, în nr. 1 al revistei „Muzica" pe anul 1921, directorul acesteia anunțând că și-a asigurat la conducere ajutorul lui G. N. Georgescu Breazul, pentru „erudiția, judecata dreaptă și cumpănită și adânca cunoaștere a limbii și a sufletului românesc".

Dar, tot acum, se decide „să mai învețe", la Berlin, unde are avantajul de a se specializa în cadrul vestitei Școli comparate de muzicologie, inițiindu-se în organizarea arhivei fonogramice, pentru a cărei înființare și la București va milita imediat după întoarcerea în țară, în anul 1924. Declanșează, în acest scop, o campanie, în presă, expunându-și ideile care stau la baza fondării unei asemenea arhive. Desprindem spre exemplu, din articolul *Pentru muzica populară*, publicat în „Ideea europeană" din iunie 1924, că George Breazul cunoștea caracterul funcțional al muzicii naturale care este „reflexul poporului din care e izvorâtă". Susținea obiectivitatea culegerii și cercetării, cântecele populare nu trebuie „nici simplificate, nici înflorite" pentru că numai astfel sunt „de luat în considerație ca material de cercetare științifică tinzând la studierea firii și trecutului nostru"; pentru înlăturarea subiectivismului culegătorului vor trebui utilizate metode fonogramice.

Răspunsurile favorabile stârnite în presa vremii de aceste articole determină autoritățile să aprobe — după cererea înaintată de George Breazul la 17 martie 1927 — înființarea primei arhive fonogramice, care, chiar dacă, din lipsa fondurilor, nu și-a putut desfășura activitatea așa cum a dorit-o inițiatorul ei, a stimulat alte acțiuni în acest sens; de altfel, în

https://biblioteca-digitala.ro

anul următor, sub conducerea lui Constantin Brăiloiu, se pun bazele Arhivei de Folklor a Societății Compozitorilor Români, ce va ajunge repede cunoscută prin metoda creată și amploarea cercetării.

Preocupările folcloristice ale lui George Breazul continuă și după încetarea activității arhivei fonogramice. În perioada următoare el își concentrează investigațiile pe două planuri mai importante: strângerea datelor, documentelor, mențiunilor istorice și lingvistice referitoare la folclorul românesc și, pe de altă parte, crearea unei pedagogii muzicale moderne românești bazate pe folclor.

Bogatul material informativ adunat cu migală până la sfârșitul vieții îi înlesnește emiterea unor opinii ce-și păstrează și astăzi valabilitatea, aceste idei fiind inedite sau corespunzând cu concluziile altor cercetători. De pildă, în *Patrium Carmen* el reia problema funcționalității folclorului muzical, genurile diverse ale acestuia fiind determinate de frământările omului și manifestările sociale. „Folclorul muzical nu este neutral, independent de împrejurările în care a fost plăsmuit, izvodit; nici nu se cântă oricând, independent de stările sufletești sau circumstanțele psihice, individuale sau sociale, care au contribuit la crearea lui". Remarcă, de asemenea, conservatorismul puternic al creației artistice populare și existența unui fond permanent de elemente și structuri ce constituie tradiția muzicală orală, în valorile acesteia reflectându-se „caractere psiho-fiziologice care diferențiază grupul etnic românesc de altele".

Tot în *Patrium Carmen*, operând noi delimitări ale creațiilor muzicale populare, pe care le împarte în melodii ale grupului și melodii ale individului, ne oferă și „prima explicație sociologică din folcloristica muzicală românească a unei probleme soçotite de obicei ca aparținând domeniului strict muzical". Pe baza unui material documentar, provenit din culegeri și din publicații sau manuscrise românești și străine, a putut să ajungă la unele concluzii privind organizările sonore folclorice, nu elementele izolate interesând în primul rând, ci ansamblurile organizate ale acestora. Formulele melodice caracterizează firea muzicală a poporului purtând amprenta propriei sale evoluții istorice.

Asemenea altor mari cărturari și oameni de cultură atrași de obârșii, George Breazul și-a spus cuvântul în problema mult dezbătută a originii modurilor populare. Considerând terța mică „protocelulă formativă" a modurilor pentatonice, el demonstrează cu exemple că în muzica noastră populară se întâlnesc toate tipurile de pentatonii, inclusiv cele numai teoretizate, pentru care încă nu fuseseră descoperite melodii corespunzătoare; unele dintre aceste melodii, incluse în studiul său *Moduri pentatonice și prepentatonice* sunt concludente pentru demonstrarea existenței în muzica românească a tipului al doilea al pentatoniei anhemitonice. Susține, de asemenea, că „heptatonia aflată în cântecul popular românesc nu este de proveniență creștină, ci este precreștină, cum precreștine sunt oligorcodiile prepentatonice și pentatonicele". Argumentele îl conduc în mod firesc către strămoși, pentru originea preponderent tracică a muzicii populare românești sprijinindu-se și pe alte date prin care susține că unele categorii folclorice păstrate până în zilele noastre provin din „muzica saturnaliilor, a brumaliilor și a rozaliilor, a practicilor magice, a ceremoniilor, incantațiilor". Emite ipoteza provenienței ritmicii colindelor din muzica dansurilor populare (cercetările ulterioare adâncind relația sub acest aspect, dintre cele două categorii) și a specificului originii versificației folclorice românești.

Dar, muzica populară cuprinde și „valori formative", ea întreținând spiritul de solidaritate și închegare a obștii, de clarificare a conștiinței comunității, precizează George Breazul în *Colindele... întâmpinare critică*. Ideile sale privind valoarea educativă a folclorului vor contribui la fundamentarea științifică a unei pedagogii muzicale moderne românești bazate pe folclor. Pentru realizarea acestui scop va lupta prin toate mijloacele posibile: studii, articole de presă, memorii, colaborare la alcătuirea programelor analitice, manuale școlare, înființarea unei catedre de Enciclopedia și pedagogia muzicii la Conservator.

În același scop, va alcătui culegerea sa de colinde, adresată marelui public, căutând să răspundă unor necesități educative și didactice; căci așa cum notează el în introducerea la colecție, „nu e osteneală mai de folos, decât ca să facem părtași pe cei mai tineri, pe cei ce vin după noi, de bunurile sufletești moștenite din vechime, să li le predăm lor ca pe o zestre de mare preț". Acesta a fost crezul călăuzitor al prodigioasei cercetări întreprinse de George Breazul — muzician pasionat, erudit și patriot.

Volumul publicat recent reproduce întocmai prima apariție a cărții, din anul 1938, la care se adaugă *Postfața* lui Titus Moisescu. Coordonatorul actualei ediții relevă câteva dintre calitățile de excepție ale culegerii, în primul rând valoarea conținutului, metoda de selecție, ținuta grafică.

Sub termenul generic de „colinde", George Breazul înțelege cântecele vocale ce se performează cu prilejul obiceiurilor de iarnă (de la Ajun până la Bobotează), dar și pe cele in-

https://biblioteca-digitala.ro

tegrate unor datini, precum Lăzărul sau Floriile. De remarcat că cele 300 exemple sunt orânduite de autor în funcție de aceste obiceiuri, făcându-se, de pildă, distincția între colindele propriu-zise de Crăciun, de Anul Nou sau de Paști, mai mult, se delimitează, chiar prin organizarea materialului, colindele de cântecele de stea, primele fiind împărțite în colinde lumești și religioase.

George Breazul a dorit și a izbutit să înmănuncheze în acest volum creații din toate provinciile românești — 97 din Muntenia, 85 din Ardeal, 33 din Moldova, 28 din Oltenia, 26 din Basarabia, 13 din Banat, 11 din Bucovina, 7 din Dobrogea — ilustrând astfel aria de răspândire, diversitatea dar și unitatea stilistică-structurală a categoriei, precum și vigoarea păstrării acestei tradiții la toți românii. Totodată, atât documentar, cât și sub aspect pur artistic, sunt reabilitate unele specii cum ar fi cântecul de stea sau cântecele de Florii și Paști, a căror analiză relevă în mod cert, mai ales pentru unele zone din Oltenia și Muntenia, un limbaj arhaic, aidoma stratului ancestral al colindului.

Subordonată aceluiași scop educativ primordial, urmărit de George Breazul, apare și notația dublă — neumatică și liniară (caz unic în literatura de specialitate) — care să asigure o accesibilitate cât mai largă, știut fiind că notația psaltică este mult mai bine cunoscută de către preoții și dascălii de biserică. George Breazul sugera, la vremea respectivă, o excelentă modalitate de însușire a scris-cititului muzical, perfect valabilă și astăzi.

Marcând un moment din evoluția categoriei, prototipurile din „Colecția" lui George Breazul pot fi comparate cu variantele culese ulterior din diferite ținuturi ale țării, confirmând unele particularități zonale stabile, chiar dacă notația, având destinație didactică, a fost intenționat amplificată.

Așadar, colecția de *Colinde* alcătuită de George Breazul nu prezintă numai un interes istoric, ci este cu atât mai utilă astăzi specialiștilor, cât și celor care doresc să-și însușească melodiile strămoșești ale sărbătorilor calendaristice, mai ales dacă locuiesc în zona unde asemenea creații nu mai cunosc o circulație naturală. În acest sens, împărtășim opinia lui Titus Moisescu din *Postfața* recentei ediții: „reeditarea în facsimil a acestei minunate cărți de colinde — un monument de artă și cultură românească — se încadrează întru totul în acțiunea de valorificare a patrimoniului nostru muzical național".

Gheorghe Oprea

CODEX STURDZANUS. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte de *Gheorghe Chivu*. București, Editura Academiei Române, 1993, 522 pag., 980 lei.

Apariția ediției științifice a importantului miscelaneu dăruit Academiei Române de Dimitrie A. Sturdza la 12 septembrie 1880 și studiat și publicat, pentru întâia dată, în 1879, de Bogdan Petriceicu Hasdeu în cel de al II-lea tom al atât de cunoscutelor *Cuvente den bătrâni*, constituie, nu încape nici o îndoială, un eveniment editorial remarcabil, o reușită de excepție în seria de ediții care, cândva, se numea „Monumente ale limbii române vechi", inițiată și susținută, din toate punctele de vedere, de înaltul așezământ cultural și științific al țării.

În acest context se impune, după părerea noastră, să fie făcută următoarea precizare: preocuparea pentru achiziționarea, cercetarea și editarea vechilor manuscrise românești a stat în atenția Academiei Române încă din primii ani ai existenței sale constituind unul dintre punctele forte ale programului său științific și una dintre principalele sale direcții de activitate până în zilele noastre. Realizările au fost de excepție, fapt confirmat de numeroasele ediții de texte de veche limbă românească, cea pe care o semnalăm fiind ultima din această serie, departe însă de a fi încheiată.

Pe lângă valoarea cultural-științifică de necontestat a acestor ediții pentru multe dintre disciplinele umaniste, efortul intelectual și material, ambele considerabile, pentru tipărirea vechilor monumente ale limbii române era motivat, în primul rând, de cerințele elaborării dicționarului tezaur al limbii române, lucrare fundamentală a culturii naționale, sarcină de căpetenie a Academiei Române, obiectiv care a și consacrat necesitatea înființării și organizării Instituției. Așa se și explică faptul că, în această direcție, filologia română a înregistrat un progres notabil, lucru vădit de atât de bogata și incitanta bibliografie a problemei[1].

Istoricul acestui important manuscris miscelaneu ar fi pe scurt următorul: D. A. Sturdza achiziționează manuscrisul și-l dă lui B. P. Hasdeu spre cercetare. Marele filolog se apleacă

https://biblioteca-digitala.ro

asupra manuscrisului cu interes și competență și îl publică în al II-lea tom al lucrării pe care deja am amintit-o.

La 12 septembrie 1880, în ședința Academiei, prezidată de Ion Ghica, de față fiind B. P. Hasdeu, Titu Maiorescu, Nicolae Ionescu, Vasile Maniu, Episcopul Melchisedec Ștefănescu, Al. Papadopol-Calimach, P. S. Aurelian, Em. Bacaloglu, D. Brândza, Ștefan Fălcoianu, Iacob Felix și Grigore Ștefănescu, Dim. A. Sturdza face Academiei Române o importantă donație de manuscrise și documente, între care și cel ce ne interesează.

Dar, iată, în toată întinderea lui pasajul în discuție din procesul verbal al ședinței, așa cum a fost el rezumat de B. P. Hasdeu: „D-l *Dim. Sturdza* depune la biurou o bogată colecțiune de diplome și acte, scrise slavonește, românește și latinește, începând din secolul XIV, toate relative la istoria română; o colecțiune, despre care anunțase mai dinainte[2], că o dăruiește Academiei pentru a pune începutul unui muzeu diplomatic național, după cum, printr-o altă donațiune anterioară, pusese începutul unui muzeu numismatic național. D-sa mai adaugă către acest dar prețiosul manuscript al *Popei* Grigore din Măhaciu, reprodus și comentat de d-l *Hasdeu* în tomul II din *Cuvente din bătrâni*. D-l *Sturdza* regretă însă, că, în starea actuală a localului Academiei, acea colecțiune diplomatică nu se poate conserva aici, fiind expusă la stricăciune din cauza umidității și propune a fi depusă într-un mod provizoriu în boltile de la Creditul fonciar, până ce ne vom realiza vechea dorință de a avea un local propriu.

După o discuțiune, la care iau parte d-nii *Papadopol-Calimach, Ghica, Maniu, Felix, Episcopul Melchisedec* și *Aurelian*, se primește propunerea d-lui Sturdza, căruia i se exprimă încă odată cea mai vie gratitudine pentru mărețul său dar"[3].

Acest moment își are, după opinia noastră, locul său în istoria manuscrisului și trebuie reținut ca atare, cu toate conotațiile pe care le implică.

„Cuventele" lui Hasdeu au fost republicate, cu puțin timp în urmă, de profesorul Gh. Mihăilă, potrivit celor mai riguroase norme[4]. În aceste condiții mai era necesară o ediție? Firește. Pentru că, în primul rând, în ultima sută de ani filologia modernă a făcut progrese sensibile. În al doilea rând, pentru că „În *Codicele Sturdzan* există însă, la aproape un secol de la descoperire, un text vechi românesc, inedit, transcriere fidelă a unui pasaj din *Pravila* atribuită diaconului Coresi. Copistul anonim, unul din cei șase cărora le datorăm textele românești și slavo-române din miscelaneu, este cel care a transcris, din aceeași carte brașoveană și cu același respect față de slova tipărită, *Tâlcovania evangheliei de la judecată. Aceeași paternitate are un mic descântec, ignorat și el de Hasdeu, notat pe marginea de jos a două file succesive din Codice*"[5] (s.n.-A.D.). Se aduc, firesc, și alte date noi, cu privire la datare, filiație, copiști etc., rezultat al unor stăruitoare cercetări ale editorului prezentate în studii anterioare și puse acum la contribuție într-o sinteză finală.

Așadar, suntem asigurați, „... volumul de față cuprinde o nouă ediție a *Codicelui Sturdzan*, căruia îi sunt alăturate un studiu filologic, unul lingvistic, un indice exhaustiv al cuvintelor românești și facsimilele întregului miscelaneu"[6].

Noua ediție cuprinde următoarele texte românești și slavo-românești: *Scriptura din ceriu a Domnului nostru, a lui Isus Hristos; Pravila sfinților părinți; Cuvântul Sfântului Pavel apostol de ieșirea sufletelor; Cuvânt de îmblare pre la munci; Cugetări în ora morții; Rugăciunea Sfântului Sisin contra afurisitului drac; Omilia la Paști. I; Rugăciune de scoatere a dracului; Moartea lui Avram; Omilia la Paști. II; Sfânta Petca; Întrebarea creștinească; Fragment liturgic; Tâlcul evangheliei de la judecată; Frați dragi.*

După cum observăm textul descântecului, notat în partea de jos a filelor 76^{v}—77^{r}, considerat a fi *primul text de descântec românesc consemnat în scris*, nu a fost publicat deoarece, ni se explică, este aproape ilizibil și nu poate fi descifrat decât parțial. În schimb, un fragment este reprodus în facsimil[7].

Consemnarea în scris, la cumpăna anilor 1600, a unui descântec în limba română constituie un motiv temeinic pentru a acorda atenția cuvenită *Codicelui Sturdzanus* și a-l include ca pe o primă și semnificativă mărturie în istoria folcloristicii românești.

Dar nu este numai atât. Miscelaneul pe care îl discutăm poate aduce noi argumente în susținerea existenței și circulației în folclorul românesc a ceea ce, cândva, și pe bună dreptate, dl. Ion H. Ciubotaru numea „rugăciuni-descântec"[8], instituind astfel o nouă categorie tematică și tipologică a speciei în discuție. De fapt, în importantul său studiu introductiv la atât de valoroasa sa încercare de tipologie a descântecului românesc, Artur Gorovei intuia ceva reproducând, după ediția Hasdeu, două rugăciuni-descântec consemnate în chiar manuscrisele *Codicelui Sturdzanus*[9]. Din păcate, nici Gorovei, nici urmașii săi în cercetarea descântecului românesc, foarte puțini de altfel, nu au valorificat pe măsură această sugestie, deosebit de fertilă dacă stăm să ne gândim bine.

Sunt, însă, în *Codex Sturdzanus*, și alte elemente de interes deosebit pentru folcloristica și etnografia românească care, din păcate, nu pot fi toate relevate în cadrul unei recenzii. Ne

https://biblioteca-digitala.ro

propunem, de aceea, să consacrăm un studiu special în care să relevăm punctele de interes și însemnătatea pentru folcloristica românească a manuscriselor din *Codex Sturzanus*. Excelenta și folositoarea ediție științifică a d-lui Gheorghe Chivu rămâne și pentru folcloristica și etnografia românească un instrument de lucru util și indispensabil.

De ediţiile din categoria aşa numitelor „monumente de veche limbă românească" au beneficiat şi le-au exploatat în folosul programului propriilor lor discipline ştiinţifice în primul rând filologii, lingviştii, lexicografii şi dialectologii. Acestor ediţii li s-a adresat, de asemenea cu motivaţia specifică, şi istoriografia sau istoria literaturii române vechi. Folcloriştii, din considerente pe care le-am relevat parţial cu un alt prilej[10], s-au obţinut — cu rare şi aproape nesemnificative excepţii, vezi cazul lui Gorovei — să utilizeze în folosul disciplinei lor excelentele documente şi instrumente de lucru pe care filologia românească, mult mai avansată, mai receptivă şi mai lipsită de prejudecăţi, le pune la dispoziţie cu atâta competenţă, generozitate şi, dece nu, cu un remarcabil efort, solidaritate şi stăruinţă.

Publicând ediţia modernă, ştiinţifică, a *Codicelui Sturdzanus*, d-l Gheorghe Chivu şi, firește, Editura Academiei Române au consemnat un autentic eveniment editorial. Studiul folcloristic şi etnografic al acestei cărţi de excepţie ar putea marca, în acelaşi timp, un punct de reaşezare şi de cotitură în abordarea, sistematică, cuprinzătoare şi fără prejudecăţi, a ansamblului culturii tradiţionale româneşti. În aceste condiţii invitaţia la studiul atent al volumului îşi găseşte cea mai solidă motivaţie.

Al. Dobre

[1] Gheorghe Chivu, Mariana Costinescu, *Bibliografia filologică românească. Secolul al XVI-lea*, Bucureşti, Editura Academiei, 1974, 191 p. Datele sunt aduse la zi de Gheorghe Chivu în „Cuvântul înainte", p. 7, al ediţiei pe care o semnalăm. Nu am înţeles de ce, la nici unul dintre volumele enumerate, nu se precizează, aşa cum ar fi firesc, editura, care nu este alta decât Editura Academiei Române. Această omisiune ar putea da naştere la neînţelegeri, nedumeriri, interpretări.

[2] Într-o notă se face precizarea: „Vezi procesul-verbal al şedinţei din 4 iulie a.c.". Din păcate, procesul-verbal al şedinţei din 4 iulie nu face nici o menţiune în legătură cu promisiunea lui D. A. Sturdza. Singura referire care ar putea să sugereze ceva este următoarea: „...d-l Hasdeu citeşte întâia parte a lucrării sale *Conspectul ştiinţelor filologice*. Academia exprimă dorinţa ca să se publice în *Anale;* dar d-l Hasdeu explică că lectura sa este numai o parte dintr-o lucrare mai mare care este tocmai în curs de publicare". cf. *Analele Academiei Române*, II, III, (1880—1881), p. 14.

[3] *Analele Academiei Române*, II, III (1880—1881), p. 21.

[4] B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*. I—III. Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de G. Mihăilă, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1983—1984.

[5] *Codex Sturdzanus*, ediţia Chivu, p. 8.

[6] Idem, p. 9.

[7] Ibidem, p. 35, fig. 11.

[8] Ion Ciubotaru, *Descântec*, în *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Bucureşti, Editura Academiei, 1979, p. 276—277.

[9] Artur Gorovei, *Descântecele românilor. Studiu de folklor*, Academia Română, „Din viaţa poporului român", XL, Bucureşti, Regia M. O., Imprimeria Naţională, 1931, p. 41—43.

[10] Alexandru Dobre, *Argument la o Introducere în istoria folcloristicii româneşti*, în „Memoriile Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte", Seria IV, I (1977—1978), Bucureşti, Editura Academiei, 1980, p. 107—123.

ION NUŢĂ, **Dicţionar de termeni viticoli.** I. *Denumiri pentru soiuri de struguri*, Iaşi, 1989, 360 p.

Terminologia viticolă românească, în special cea referitoare la varietăţile de struguri, nu a fost cercetată de lingviştii români decât întâmplător (P. B. Hasdeu, Ovid Densusianu, Sextil Puşcariu). I-au acordat o mai mare atenţie în primul rând etnologii sau cercetătorii interesaţi de problemele terminologiilor populare (Fr. Damé) care, însă, au realizat inventarieri

https://biblioteca-digitala.ro

de cuvinte și sensuri cu glosări întâmplătoare și fără explicații de natură lingvistică. Agronomii au înregistrat în lucrări de sinteză această terminologie numai în perspectiva specialității. Pe plan general romanic lucrările consacrate terminologiei viticole sunt mai numeroase, mai ales cele referitoare la istoria viei și vinului din diferite regiuni ale Franței, Italiei sau Spaniei. Și studiile lingvistice au analizat denumirile părților plantei, lucrului la vie, a obiectelor și vaselor întrebuințate necesare lucrărilor. Dar în țările menționate mai sus aceste denumiri nu prezintă diversitatea existentă în limba română.

Se știe că denumirile pentru soiuri de struguri au apărut din cele mai vechi timpuri și sunt legate de primele atestări ale cultivării viței de vie pe teritoriul patriei noastre. Soiurile erau denumite luându-se în considerație perioada de coacere, culoarea, mărimea și calitatea lui. Ulterior, s-au folosit și termeni cu valoare de metaforă. Graiurile populare au păstrat până astăzi denumiri pentru soiurile vechi românești și s-au creat numeroase sinonime care au la bază nu numai un procedeu semantic, ci și unul formal, în care predomină formațiile determinat + determinant. Varietatea și multitudinea de termeni din limba română se datorește faptului că o serie întreagă de denumiri viticole nu sunt specifice acesteia, ci reprezintă fie creații metaforice, fie împrumuturi din terminologia agricolă sau a păstoritului. Lexicul din acest domeniu a conservat și cuvinte pe cale de dispariție în limba comună, precum și denumiri pentru soiuri de struguri considerate dispărute.

Termenii străini din terminologia viticolă au intrat în limba română în două perioade. Prima, aproximativ până în jurul anului 1880, conservă denumiri împrumutate din limba turcă, dar și din maghiară, germană, rusă, sârbo-croată și bulgară. Ca o consecință a filoxerei, după distrugerea viilor autohtone, refacerea noilor plantații viticole s-a făcut mai ales cu vițe importate din Franța. Analiza lexicului modern duce la concluzia că influența cea mai bine reprezentată este cea franceză. În limba română aceste denumiri pentru varietățile aligoté, cabernet, chasselas, couderc, delawara, gaillar, muscat, noah, ottonel, pinot, seibel au cea mai întinsă circulație, în timp ce termenii de celelalte origini formează arii pe teritorii relativ restrânse. În graiurile populare termenii folosiți pentru anumiți hibrizi și varietăți relativ recente sunt într-o primă fază creații pe terenul limbii române, adjective sau substantive din limba comună, adesea nume de fructe și plante precedate de strugure sau poamă pentru a se evita confuziile între varietăți denumite identic de struguri sau fructe.

Autorul a înregistrat un material lexical imens, pe baza excerptării dintr-o bibliografie ce cuprinde peste 550 de titluri. O mare parte din materialul lexical nu este înregistrat de nici un dicționar al limbii române. De asemenea, prin cercetările dialectale efectuate pe teren a înregistrat atestări lexicale care nu apar nici în lucrările de specialitate, inclusiv tratate de viticultură, antelografic și etnologie. Preocuparea sa majoră a fost stabilirea și corectarea etimologiei cuvintelor, aria de răspândire, circulația lor. O argumentare convingătoare pledează pentru introducerea acestei terminologii în marile opere lexicografice. Cei peste 4 000 de termeni înregistrați în acest dicționar evidențiază locul important pe care-l ocupă terminologia respectivă în sistemul lexical al graiurilor. Parte componentă a tezei de doctorat, care se referă în general la terminologia viticolă în limba română, dicționarul de față este o realizare importantă în seria de contribuții lexicografice-dialectale ale limbii române. În perioada în care a fost elaborată această lucrare, autorul nu a avut dreptul să înregistreze și atestările din afara granițelor țării, de aceea lipsesc atestările din R. Moldova. Și totuși cultivarea viței de vie din această zonă a romanității conferă un statut special terminologiei românești din R. Moldova referitoare la viticultură. Dicționarul dr. Ion Nuță, constituie un model de tratare riguroasă și complexă a unei terminologii speciale, fapt pentru care îl recomandăm cu căldură tuturor celor interesați.

Zamfira Mihail

ARNOLD NIEDERER, *Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel*, Hrsg. K. Anderegg und W. Bätzing, Verlag Paul Haupt, Bern, Stuttgart, Wien, 1993, 520 p. + ill.

Problematica vieții cotidiene alpine constituie un domeniu bine specializat al etnografiei europene. Reuniuni științifice internaționale din ultimii ani au avut această tematică. Compartimentul etnografic este determinat nu numai de localizarea geografică ci și de specializarea

https://biblioteca-digitala.ro

ocupațională și, nu în ultimul rând, de identitatea regională. Dar problematica vieții alpine aflată în centrul atenției etnografilor în deceniile 50—60 este astăzi interesantă și pentru alte categorii de intelectuali: ecologi, economiști, politicieni, jurnaliști, care acum intervin direct în transformările acestui habitat. Interesați de ridicarea economică a regiunilor alpine, deci de investiții, de sprijinirea turismului apoi, în deceniul 8 și de protejarea mediului înconjurător, astăzi nu atât valorificarea potențialului zonal interesează cât politica socio-culturală a grupurilor umane. Programul național elvețian „Omul și biosfera" (Mensch und Umwelt in Hochgebirge) este axat pe analiza problematicii alpine atât sociologic cât și psihologic. Însă, așa cum pune în lumină lucrarea de față, „identitatea culturală" este cea care trebuie să beneficieze în primul rând de mărturia etnografului.

Problemele vieții în aceste ținuturi au în vedere o societate „deschisă" care se cere analizată în perspectiva etnologică, în dinamica transformării ei. De aici și întrebarea legitimă, care poate fi considerată un fel de motto: „câtă valabilitate posedă meritele tradiționale în lumea modernă?" (Können die traditionellen und die modernen Werte so miteinander verbunden werden, dass eine neue kulturelle Identität entsteht, die verantwortungsbewusst und 'nachhaltig' mit der eigenen Tradition und der alpinen Umwelt umgeht? Oder dominiert dabei die moderne über die traditionelle Welt, was mit der Gefahr von wirtschaft licher und kultureller Überfremdung und der Anfälligkeit für Spekulations-projekte verbunden ist? Oder dominiert umgekehrt die traditionelle über die moderne Welt, was mit der Gefahr allgemeiner Innovationsfeindlichkeit, kultureller Erstarrung und wirtschaftlicher Stagnation verbunden ist?). (p. 15).

În acest câmp de cercetări și discuții au apărut substanțiale contribuții teoretice asupra statutului etnologiei în epoca noastră și a posibilităților ei de delimitare și de interpretare a noilor identități culturale.

Volumul de față reunește studiile apărute de-a lungul a 35 de ani (1956—1991) de activitate ai unuia dintre cei mai buni cunoscători ai problematicii, profesorul Arnold Niederer, pentru că trăind în acest mediu a cunoscut în primul rând realitatea alpină și, abia ulterior, ca etnograf, a analizat-o, perspectiva teoretică sprijinindu-se, deci, pe o bogată cunoaștere empirică. Analiza pe baza propriei atestări (deci, cercetătorul este el însuși și informator al cercetării) l-a ferit de falsa romanțare a trecutului și, nu numai că i-a facilitat, dar l-a și determinat să sesizeze transformările în curs. Schimbările culturale constituie, de altfel, tema celor mai multe contribuții: *„Überlieferung im Wandel* (Tradiția în schimbare) (p. 93—100), *Die alpine Alltagskultur zwischen* Routine und der Adoption von Neuerung (Cultura cotidiană alpină între rutină și adoptarea inovației) (p. 116—139), *Sitten, Bräuche und Traditionen auf dem Hintergrund des Umbruchs im Berggebiet* (Obiceiuri, datini și tradiții ca fundal al transformării revoluționare în zona alpină) (p. 304—314), *Aktuelle soziokulturelle und wirtschaftspolitische Frozesse im schweizerischen Alpenraum* (Procese actuale socio-culturale și economico-politice în spațiul alpin) (p. 364—377) ș.a. Criteriile de categorisire a inovațiilor în endogene și exogene sunt dintre cele mai eficiente (p. 123).

Se știe că T. Hofer (Antropologists and Native Ethnographers in Central European Villages + Comparative Notes on the Professional Personaliy of Two Disciplines, în „Current Anthropology", Bd. 9/4, 1968) a relevat elementele care diferențiază informația în etnografie din perspectiva celor două moduri de abordare (metodele monografică și prin chestionare). Această diferență este observabilă și în studiile de etnografie din sud-estul Europei și, considerăm noi, nu în avantajul autorității cercetătorului. Pentru că, a invoca permanent pentru atestarea unui fenomen numele informatorului (a subiectului anchetei) pe parcursul unei informări incomplete prin natura lucrurilor, dacă ancheta se desfășoară într-o perioadă scurtă de timp, poate conduce la afirmații care să se refere nediferențiat la fenomene învechite sau abia în curs de afirmare, la fenomene atestate accidental într-o zonă alogenă sau la unicate. Înregistrarea „accelerată" a datelor etnografice prin *chestionare* are rezultate remarcabile în perspectiva marilor lucrări de geografie etnografică (atlase) sau în dicționare deoarece, pe zone întinse, datele se verifică între ele și eventuale informații eronate sau hapax-uri pot fi depistate. Cercetarea monografică realizată de specialiști care se integrează în viața din zona pe care o studiază a probat cea mai autentică modalitate de apreciere a fenomenelor (cf. Lucia Apolzan, *Munții Apuseni*, Ed. Științifică, București, 1988). Cercetătorul face aprecieri și trage concluziile pe baza cunoașterii realității de pe teren în toate aspectele sale, fără a mai invoca numai mărturia informatorilor locali. Răspunderea semnalării fenomenului și a interpretării lui corecte revine, astfel, numai cercetătorului. Întemeierea catedrei de etnologie la Universitatea din Zürich de către Richard Weiss, al cărui discipol și continuator la catedră a fost Arnold Niederer (șeful catedrei de etnologie timp de 15 ani), a condus la cele mai benefice rezultate pentru dezvoltarea cercetării în Elveția dar și pentru etnologia europeană, căci sub această egidă a fost conceput și editat marele *Atlas der schweizerischen Volkskunde* (1950—1989).

https://biblioteca-digitala.ro

Tradiția etnografică este valorificată în Elveția și prin cele 538 de muzee locale, care păstrează exponatele devenite vestigii istorice (deși în unele cazuri ele datează abia de câteva decenii), muzee care dezvoltă o activitate culturală și științifică continuă, cu conferințe, publicații și acțiuni de protejare a valorilor culturale in situ. (cf. studiul *Volkskundliche und völkerkundliche Forschung im Alpenraum*, din vol. de față, p. 280—287).

De la Leopold Rütimeyer, cu a sa lucrare *Ur-Ethnographie der Schweiz* (Basel, 1924) și monografia lui Paul Scheuermeier, *Bauenwork in Italien, der italinischen und retoromanischen Schweiz* (2 vol. Erlenbach-Zürich, 1943, Bern, 1956), în Elveția s-a format o școală de etnografie la care, după război, au contribuit și antropologii americani, cercetând această zonă cu metode novatoare și amplificând mult problematica etnologică (cf. G. Muehlbauer, *Common Interest Associations, Intensification of Factionalism and New Leadership: Responses to Economic Change in a Swiss Alpine Community*, Wisconsin — Milwaukee, 1979).

Etnologia elvețiană a analizat problematica referitoare la viața omului de munte pe baza unei metodologii care a putut fi extinsă asupra altor zone muntoase ale Europei, respectiv la cei din sud-est. Informațiile din Alpii dinarici, exemplele din literatura slovacă și slovenă de specialitate sunt curent invocate în acest context.

Colectivitățile alpine elveține au dezvoltat tipuri de muncă colectivă și de într-ajutorare în forme diverse, cu destinații multiple, dar în primul rând cele de utilitate publică. În multe cantoane locuitorii sunt cei care asigură întreținerea integrală a drumurilor publice și a podurilor, supravegherea torentelor de munte, îngrijirea izlazului (pășunii comunale) etc. Aceste manifestări au fost explicate astfel „Une trace de l'esprit fédéral et particulariste de ce peuple est dans le peu qu'il demande et attend des pouvoirs officiels. Les organisations en consortage lui sont infiniment plus cheres... Consortages et aliteries villageoises, les chapelles de quartier, les fontaines publiques, les engins et les organisations de lutte contre l'incendie, les écoles aussi sont l'affaire du quart et instituées comme lui au hasard des groupements" (cf. p. 86, n. 31).

Am putea adăuga faptul că în aria sud-estului Europei, grija pentru săparea fântânilor și îngrijirea lor este, de asemenea, o muncă obștească. În Elveția apelul pentru munca în comun se făcea prin tragerea clopotului bisericii, citându-se cazul unui vicar care, în sec. al XVIII-lea, interzice folosirea clopotului în acest scop. Cei care nu participau la aceste acțiuni erau sancționați cu amendă. Această lucrare continuă a omului asupra naturii a și conferit o înfățișare specială Elveției, caracterizată de J. J. Rouseau drept „un mélange étonnant de la nature sauvage et de la nature cultivée [qui] montait partout la main des hommes".

Volumul este admirabil alcătuit. Studiile sunt în ordine cronologică și reflectă o unitate remarcabilă a cercetării de-a lungul activității și, în același timp, diversificarea metodologică și aportul teoretic al autorului. Au fost editate pentru prima dată în limba germană studiile care apăruseră în prima formă în limba franceză. Dar, mai ales, W. Bănzing a alcătuit un studiu introductiv minuțios în care analizează, în toate implicațiile sale, locul și rolul operei lui A. Niederer în etnologia europeană. Note editoriale, o bibliografie generală a literaturii de specialitate citată în volum ca și lista lucrărilor lui A. Niederer formează un aparat critic exact și complet. Prof. A. Niederer a publicat 211 studii și volume, dintre care unele, cum ar fi comentariile la hărțile din *Atlas der schweizerischen Volkskunde*, au presupus multe decenii de muncă acerbă. Menționăm că ultimul titlu din bibliografia A. Niederer este cel al studiului pe care l-a tipărit în „Revue roumaine de linguistique", 1991, *La cartographie ethnolinguistique*, comunicare pe care o prezentase în cadrul unei conferințe la Academia Română în timpul vizitei sale în România, la Institutul de studii sud-est europene, în sept. '90.

Fotografiile originale sunt deosebit de valoroase pentru urmărirea evoluției condițiilor de viață din zona alpină, pentru identificarea mijloacelor de transport, a decorației interioare a locuinței, a modului de înfăptuire a anumitor munci casnice sau de construcție, aspecte festive de manifestări spirituale ș.a.

Arnold Niederer, prin întreaga sa activitate, a construit o operă de bază a etnologiei europene în general și, în special, a etnologiei omului de la munte. Acest volum este reprezentativ pentru contribuția sa la progresul studiilor etnologice.

Zamfira Mihail

https://biblioteca-digitala.ro

● *În atenția confraților:* „REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR", tom 38, 1993, nr. 1—2

Numărul 1—2 din anul 1993 (tomul 38) al prestigioasei „Reviste de etnografie și folclor", care apare la București sub egida Academiei Române, este consacrat aniversării a 75 de ani de la Unirea Basarabiei și Bucovinei cu România.

Studiile, articolele și celelalte materiale conținute în revistă privesc, exclusiv sau măcar tangențial, relațiile istorice și cele prezente ale celor două provincii românești, evident în primul rând de natură spirituală, mai ales etnografică și folclorică. Vom prezenta succint conținutul acestor materiale care relevă o latură a identității românești a Basarabiei și Bucovinei, foarte utilă în înțelegerea specificității acestor provincii și care merită să intre în atenția istoricilor.

Alexandru Dobre se ocupă de *Academia Română, Basarabia și Bucovina de Nord în anul de cumpănă 1940*. Documente inedite sau mai puțin cunoscute (p. 5—23), în care introduce sau repune în circuitul științific documente din anii 1939—1940 care relevă implicarea înaltului for științific în contracararea propagandei antiromânești promovată de unele țări și în răspândirea în lume a adevărului despre realitățile istorice și etnice ale României Mari. Academia, ca instituție, sau prin personalitățile care o compuneau, a avut atunci inițiativa și a desfășurat o adevărată strategie în acest sens. Reproducem aici, pentru actualitatea lor, din cuvintele rostite de I. Petrovici la ședința din 5 iulie 1940 (care a dus la redactarea, o săptămână mai târziu, a Memoriului adresat în problema Basarabiei și Bucovinei de Nord ocupate de U.R.S.S. academiilor străine și opiniei publice internaționale): *„Datoria noastră este ca să tacem ca chestiunea Basarabiei și Bucovinei să rămână deschisă"*.

În acest context al rolului jucat de Academia Română în promovarea adevărului istoric este reeditată comunicarea prezentată de *Ion I. Nistor* la ședința Academiei Române din 10 martie 1939 și intitulată *Vechimea așezărilor românești dincolo de Nistru* (p. 25—40).

Extrem de interesant este studiul, bine ancorat istoriografic, al lui *Valentin Zelenciuc* de la Chișinău, *Populația dintre Prut și Nistru. Probleme de identitate etnică* (p. 41—51), care se ocupă de etnonimele „român" și „moldovean" folosite des relativ la populația băștinașă din teritoriul dintre Prut și Nistru. Această dualitate, consideră autorul, există încă din secolul trecut, ca rezultat pe de o parte al evoluției istorice parțial diferită de restul spațiului românesc cunoscută de Basarabia după 1812 — situație care într-o perspectivă istorică ar fi putut duce la constituirea unei națiuni aparte, dar care a avut drept consecință pentru masele largi o conștiință a unei identități etnice aparte de români — și pe de alta a orientării spre România a intelectualității basarabene. Situația s-a reflectat în apariția în Basarabia în anii primei revoluții ruse a două orientări naționale principale: moldofilă și românofilă. Regimul sovietic a întreprins o încercare de a crea „națiunea moldovenească socialistă" și a cultivat românofobia. Opinia autorului în legătură cu faptul că în prezent unii basarabeni se consideră români, iar alții moldoveni — etniconul „moldovean" fiind uneori opus celui de „român" — și cu evoluția acestei probleme este: Noțiunea de „Român" trebuie să fie considerată ca etnicon generic comun al tuturor românilor, iar cea de „Moldovean" — ca etnicon regional. Existența a două etnicoane reprezintă un fenomen destul de răspândit la multe popoare, însă fără a fi în opoziție unul cu altul, [...]. Termenul regional nu-l poate înlocui pe cel generic. Precum se știe legea obiectivă a evoluției etnice constituie o strânsă legătură între identitatea etnică și etnicon pe de o parte și esența etniei (originea, limba, cultura) de altă parte. Aceste două componente ale etniei nu pot fi în opoziție unul față de altul. Direcția generală a dezvoltării constă de regulă în concordanța între etnicon și esența etniei, ceea ce în viitor o să ducă la consolidarea identității românești" (p. 51).

Gheorghe Pavelescu își republică studiul, apărut mai întâi în 1943 în revista „Sociologie românească", rezultat al cercetărilor de teren întreprinse în timpul războiului, intitulat *Aspecte din spiritualitatea românilor transnistrieni. Credințe și obiceiuri* (p. 53—82).

Este publicată o biografie a lui Nichita P. Smochină *(Iordan Datcu, Nichita P. Smochină, etnograf al românilor transnistrieni*, p. 83—90). Născut într-un sat din Transnistria în anul 1894, refugiat în 1919 în România și mort la București în 1980, etnograf, sociolog și publicist azi aproape uitat, N. P. Smochină a fost cea mai importantă personalitate pe care au dat-o românii transnistrieni, fiind ca atare ales în 1942 membru de onoare al Academiei Române.

https://biblioteca-digitala.ro

El a publicat în perioada interbelică şi în anii războiului culegeri de folclor şi numeroase articole pe teme de etnografie şi folclor ale românilor din Transnistria, opera sa constituind cea mai importantă contribuţie la cunoaşterea vieţii spirituale româneşti din această provincie.

De etnologia Basarabiei şi nordului Bucovinei îşi propune să se ocupe *Ion I. Drăgoescu*, care în articolul *Locuinţa şi gospodăria din Basarabia de Nord. Pe baza unor documente inedite* (p. 97—115) publică extrase relative la locuinţa şi gospodăria ţărănească din 32 de sate; sunt fragmente din manuscrise păstrate de Arhivele Statului Bucureşti, reprezentând lucrări de grad ale cadrelor didactice sau susţinute în cadrul cercurilor culturale şi a ateneelor populare.

George Muntean se ocupă de o temă majoră pentru cultura noastră: *Folclorul — expresie a unităţii naţionale* (p. 117—127).

Partea a doua a revistei cuprinde rubricile *Precizări bibliografice, Note şi discuţii, Recenzii* şi *Revista revistelor* (în care este prezentat şi numărul 1—2 din 1992 al „Revistei istorice", număr special consacrat Basarabiei şi Bucovinei de Nord).

Venera Achim

(Reprodus din „*Revista istorică*", Serie nouă, 4(1993), nr. 9—10, septembrie—octombrie, p. 953—954).

• Academia Română, Institutul de Cercetări Socio-Umane Sibiu, *Studii şi comunicări. Etnologie*, Serie nouă. Tomul VI, 1992. Sub redacţia: Ilie Moise. Sibiu, Editura Academiei Române, 1992, 210 p. + 14 foto.

A apărut la Sibiu, volumul al VI-lea al publicaţiei *Studii şi comunicări* a „Asociaţiei Folcloriştilor şi Etnografilor" din Sibiu, care devine cu acest „tom" periodic al Academiei Române editat prin „Institutul de Cercetări Socio-Umane" din Sibiu.

„Volumul — se spune într-o notă redacţională — îşi păstrează acelaşi profil etnologic, deschis, îndeobşte, cercetătorilor din sudul Transilvaniei, dar şi celor din alte zone ale ţării, acordând o atenţie specială confluenţelor româno-germane din domeniul civilizaţiei de tip tradiţional. "

Având ca redactor pe Dr. Ilie Moise, şi acest volum realizează un bogat şi interesant sumar de studii aparţinând cercetătorilor din Sibiu, Bucureşti, Cluj şi Iaşi.

Prima secţiune a volumului, intitulată *Folclor şi Etnografie*, se deschide cu studiul *Mioriţa şi filosofia morţii*, semnat de prof. univ. Dr. Dumitru Pop de la Cluj. Pornind de la constatarea că încă de la descoperirea ei de către Vasile Alecsandri, „*Mioriţa* a fost apreciată nu numai ca mărturie a forţei de creaţie a neamului nostru în plan estetic, ci şi ca expresie a filosofiei sale", autorul trece în revistă principalele interpretări date celebrei balade de către personalităţi marcante ale culturii româneşti (Vasile Alecsandri, Alexandru Odobescu, Ovid Densusianu, Dumitru Caracostea, Mihail Sadoveanu, Lucian Blaga, Liviu Rusu, Constantin Brăiloiu, Adrian Fochi, Mircea Eliade ş.a.) care au dus la o „adevărată «şcoală» de etnofilosofie românească".

În finalul studiului, autorul ajunge la concluzia că „teoria indiferenţei, a nepăsării în faţa morţii şi cu atât mai mult a aspiraţiei în nefiinţă a păstorului mioritic, ca şi a ţăranului român în general, *nu are nici o acoperire în realitate*." Putem însă vorbi, concede prof. D. Pop, de o „*împăcare dramatică* cu ideea morţii, ca expresie a înţelepciunii şi a echilibrului sufletesc al ţăranului român" (p. 13).

Al doilea studiu — *Vrajă şi metaforism* — este semnat de prof. univ. Dr. Gh. Pavelescu, preşedintele „Asociaţiei Folcloriştilor şi Etnografilor" din Sibiu. Textul reprezintă teza de licenţă în „Filosofie", cu specialitatea *Sociologie rurală, Filosofie şi Estetică literară*. Examenul de licenţă a avut loc în iunie 1940, comisia fiind formată din profesorii Lucian Blaga, D. D. Roşca şi Liviu Rusu.

Studiul *Vrajă şi metaforism* poate fi considerat ca un fel de „prolegomene" la lucrările despre folclorul magic, publicate de Gh. Pavelescu în continuare: *Mana în folclorul românesc* (1944) şi *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni* (1945).

În *Arhitectura sensurilor: de la expresia poetică la semnificaţia antropologică*, conf. univ. Dr. Mihai Coman — decanul Facultăţii de Jurnalistică din Bucureşti — îndeamnă la o „*re-evaluare* a unor idei mai vechi, unele şi azi fertile, privind relaţia dintre om şi natură", reflectată în folclorul românesc.

https://biblioteca-digitala.ro

Conf. univ. Dr. Nicolae Constantinescu (București), în studiul *Droaia de ciute*, face pertinente comentarii etnologice asupra unui colind românesc, referitor la vânătoarea rituală, care „unește un colind străvechi cu mitul etnogenezei românilor". *Arhaicitatea* motivului, afirmă autorul, poate fi susținută și printr-o observație de ordin lingvistic, anume că în sintagma „droaia de ciute" ambele cuvinte fac parte din vocabularul autohton (dacic) al limbii române.

Dr. Ilie Moise, cercetător la „Institutul de Cercetări Socio-Umane Sibiu", redactorul responsabil al acestei publicații, ne redă în studiul: *Ceata de feciori: funcții și atribuții* un capitol din teza sa de doctorat — *Ceata de feciori la români* — monografia uneia dintre cele mai complexe instituții tradiționale românești.

Prima secțiune a volumului se încheie cu trei studii privind istoria folcloristicii românești: Anca Goția (Sibiu), *Profilul folcloric al revistei sibiene „Foaia Poporului"*, Dr. Iordan Datcu (București), *Folcloriști și etnografi* (pagini de dicționar) și Dr. Lucia Berdan (Iași): *Reviste moldovene în tradiția „Șezătorii" lui Artur Gorovei* („Ion Creangă", „Tudor Pamfile", „Doina" și „Făt-Frumos").

În secțiunea a doua a volumului, intitulată *Din etnologia germanilor din România*, cunoscutul cercetător sibian Horst Klusch publică studiul *Portul săsesc din Rupea* (jud. Brașov), iar Herbert Hoffmann, *Contribuții la studiul ornamenticii artei populare săsești din Transilvania*. Ambele studii sunt însoțite de un bogat material ilustrativ de bună calitate.

În rubrica *Contribuții la istoria Academiei Române*, Alexandru Dobre — redactorul șef al „Revistei de Etnografie și Folclor" — publică partea I dintr-un studiu mai amplu intitulat *Folclor și etnografie în „Dicționarul limbii române" de August Treboniu Laurian și Ioan C. Massim*.

O succintă „cronică" a principalelor evenimente folcloristice și etnografice (1990—1992), realizată de Ilie Moise, completează imaginea cititorului despre fenomenul etnologic românesc de după decembrie 1989. De subliniat că toate studiile sunt însoțite de rezumate în limba germană, fapt care permite volumului o accesibilitate mai largă în țările germanofone.

Lansarea volumului, organizată cu prilejul Festivalului Folcloric Interjudețean CÂNTECELE MUNȚILOR (3—5 sept. '93) a sugerat, cu multă claritate, cele două dimensiuni ale valorificării culturii noastre tradiționale — aprofundate prin cercetarea științifică și valorificarea prin inspirate spectacole artistice.

Odată cu apariția acestui volum de *Studii și comunicări de etnologie*, Sibiul devine cel de-al III-lea centru universitar din țară (după Cluj și București) care editează un periodic de profil etnologic. Apariția acestei publicații sub patronajul Academiei Române face parte din sistemul de protecție a culturii naționale și a intelectualității ce sondează etnicul Românesc, instituit cu tot mai multă relevanță de înaltul for științific și cultural al României.

Amalia Pavelescu

• *Ethnos. Revistă științifică de etnografie, folclor, artă populară*, Muzeul Satului, nr. 1, 124 p.; nr. 2, 238 p. București, Editura Museion, 1992.

A apărut, sub auspiciile Muzeului Satului din București, revista *Ethnos*, cu 2 numere, care sunt dedicate primului Simpozion internațional *Satul european astăzi*, organizat în zilele 14—18 noiembrie 1990. Publicația, prin cele două numere ale sale, încorporează majoritatea covârșitoare a comunicărilor susținute în timpul desfășurării Simpozionului. În cele 362 de pagini ale revistei, cât numără împreună ambele ei numere, au fost publicate 54 de lucrări (29 în nr. 1 și 25 în nr. 2), dintre care 49 de comunicări și studii, 3 cronici și 2 recenzii. Majoritatea lucrărilor, în număr de 35, apar în limba română, având însă rezumate într-una din limbile străine de largă circulație, iar restul de 19 în limbile franceză(15) și germană (4). Textele materialelor sunt documentate, dense, cursive și ilustrate frecvent de tabele, de grafice, de planuri, de desene și de fotografii, ceea ce le conferă o mare autoritate științifică la nivelul internațional. De altfel, în totalitatea sa, și prin hârtie și prin profilul grafic, publicația nu este deloc inferioară pe plan mondial unor reviste similare, ci, dimpotrivă, se ridică deasupra multora dintre ele.

Evident, numărul materialelor publicate aici este destul de ridicat, iar evantaiul lor tematic se configurează, implicit, extrem de întins, încât, într-un spațiu tipografic restrâns, fără a putea fi discutate mai amplu, aspectele lor multiple vor fi numai consemnate în unități tematice.

https://biblioteca-digitala.ro

Și revista debutează chiar cu o cronică, densă, a Simpozionului internațional menționat, intitulată *Le village européen aujourd-hui*, semnată de Aurelia Cosma. Această manifestare internațională, organizată de Muzeul Satului, sub patronajul Ministerului Culturii, a constituit un moment de referință în activitatea prestigioasei instituții românești și de reintegrare a sa în circuitul manifestărilor culturale și științifice europene. În acest sens, prof. dr. doc. Mihai Pop, președintele de onoare al Comitetului de organizare a Simpozionului, considera manifestarea o deschidere semnificativă spre cercetări viitoare profunde, spre schimburi de informații și specialiști pe un plan european mai larg. Pentru reușita Simpozionului, specialiștii Muzeului au făcut, într-un timp limitat, eforturi considerabile. El a polarizat participarea a numeroși specialiști din domeniile arhitecturii, etnografiei, istoriei artei, sociologiei, muzeografiei, din țară și străinătate, în ședințe comune sau pe secții (arhitectură, casa și relațiile sociale, mentalitate, varia), în sălile hotelului Parc și în vila Minovici. Având ca temă generală *Casa țărănească — arhitectură și mentalitate*, specialiștii, concepând casa ca pe o realitate materială concretă, au prezentat în timpul simpozionului zeci de comunicări în care aceasta a fost analizată sub cele mai diverse aspecte posibile, ceea ce a permis un larg și autorizat schimb de idei între participanți, marcând astfel un moment semnificativ în cercetarea locuinței rurale. Și alte interesante informații privind desfășurarea simpozionului se mai pot afla din cronică.

În continuare, o primă serie de specialiști relevă în contribuțiile lor arhitectura, construcția casei și a gospodăriei țărănești din anumite zone ale Europei, precum: Jean Cuisenier (Franța) — *La maison rustique: inscription dans l'ordre cosmique. Configuration spatiale. Circulations;* François Calame (Franța) — *„Le village européen aujourd'hui". Symposium de Bucarest, Novembre 1990;* Max Gschwend, Brienz (Elveția) — *Das Dörfliche Haus in der Schweiz. — Architektur und Mentalität;* Maria Marciniak (Polonia) — *Câteva observații privind construcțiile populare contemporane din regiunea de sud-est a Poloniei;* Jean-Jaques Van Mol (Belgia) — *Analyse et interprétation du patrimoine Bâti d'un ensemble de villages en Wallonie (Belgique);* Prof. dr. arch. Dobroslav St. Pavlović (Jugoslavia) — *L'avenir des monuments sauvgardés de l'architecture populaire. Quatre musées du village en plein air, en Yougoslavie;* François Ruegg (Elveția) — *Maisons „A la turque" et maisons coloniales du XVIII-e siècle, une contribution a l'histoire des mentalités;* Paul H. Stahl (Franța) — *Les maison des groupes domestiques nombreux.* Unii autori se ocupă în lucrările lor de diferite tipuri de case și de gospodării tradiționale românești într-un context european mai larg: Dr. Ulrich Grossmann (Germania) — *Die Situation des Rumänischen Bauernhauses — Erfahrungen aus Westdeutschland;* Liviu Marcu (România) — *Locuința la vlahii balcanici în epoca modernă (Secolul al XIX-lea — prima jumătate a secolului al XX-lea).* Câțiva cercetători acordă o importanță majoră relațiilor spirituale dintre locuințe și oameni, ca: Dr. Marina Marinescu (Germania) — *Das Leben der Volkstümlichen Gegenstände,* Ileana Gaiță (Franța) — *De „la maison de l'enfant" a „la maison de l'âme",* Valentina Vaseva (Bulgaria) — *Moartea în casă.* Nu este omisă din sumarul publicației nici relevarea unor instrumente de lucru, ca, de pildă, a atlasului etnografic, alcătuit cu atâta trudă: Arnold Niederer (Elveția) — *L'atlas de folklore Suisse.*

Însă majoritatea covârșitoare a participanților — fapt de altfel firesc, aceștia fiind aproape cu toții din țară — dedică lucrările lor multiplelor aspecte ale satului românesc, cu casa și gospodăria sa tradițională. Într-o comunicare documentată, autorul ei relevă contextul european al casei noastre tradiționale: Václav Frolec (Cehoslovacia) — *Das Rumänische Bauernhaus im Kontext der Mitteleuropäischen und Südosteuropäischen Entwicklung.* Muzeul Satului, care conservă o parte din cele mai caracteristice gospodării din zonele țării, este socotit de dr. Ioan Godea, directorul instituției, drept o „casă a caselor rurale din România" în lucrarea sa mai amplă *Le Musée du Village ou La maison des maisons rurales de Roumanie.* O altă serie de autori insistă asupra evoluției locuinței și gospodăriei țărănești în cursul epocilor istorice, de la epoca veche până la cea contemporană: prof. dr. Radu Florescu — *Reperes pour une prehistoire du village roumain,* arh. Dinu Antonescu — *Continuitate,* Ion Mihail Gorgoi — *Mărturii documentare etnografice privind unele așezări din Țara Loviștei,* Dorinel Ichim — *Casa moldovenească în viziunea călătorilor străini,* Dr. Georgeta Stoica — *La maison paysanne roumaine des années '50—'80,* Ioana Armășescu și Ioan George Andron — *Locuința rurală românească. Realizări și tendințe,* Natalia Marcu — *Cercetări privind tipologia gospodăriilor și construcțiilor gospodărești la români.*

Totuși cei mai mulți specialiști, detaliind rezultatele cercetărilor lor din teren pe un spațiu tipografic adecvat, ne prezintă diverse tipuri de gospodării, caracteristice din anumite zone etnografice interesante ale țării: Dr. Gheorghe Focșa — *Valori perene din creațiile populare maramureșene,* Dr. Radu Octavian Maier — *Cercetarea așezărilor și arhitecturii țărănești în Vestul țării,* Dr. Ioan Opriș — *Câteva exemple de casă țărănească de pe Valea Arieșului. O schiță a intercondiționărilor,* Maria Socol — *Contribuții la studiul subzonei Buzaie — județul Covasna,* Steluța Pârâu și Mihail Milian — *Arhitectura rurală tradițională în Nordul Dobro-*

https://biblioteca-digitala.ro

gei. Interdependențe structurale. Ceva mai mult, cercetările acestea sunt atât de profunde încât se analizează un grup limitat de gospodării sau chiar o construcție dintr-un sat ori cătun: George Lazăr — *Fundu Moldovei — străveche vatră de locuire în contextul evoluției etnoistorice a ocolului Câmpulungului Moldovenesc.* Dr. Vintilă Mihăilescu și Viorica Nicolae — *La maisnie en tant que „Forma mentis"*, Georgeta Gavra — *Gospodăria cu ocol întărit din Câmpu lui Neag — Hunedoara*, Ion Prahoveanu și Magdalena Vulpe — *Gospodăria brăneană cu ocol întărit, de la arhaic la modern*, Rusalin Iștănoni — *Staurul rotund cu acoperiș conic — un relict etnografic.* Mergând mai departe, contribuțiile unor autori se preocupă de organizarea interiorului locuinței și de ornamentica ei arhitecturală: Ecaterina Dulcu — *Organizarea interiorului locuinței tradiționale românești (Sinteză cartografică)*, Ștefan Enache — *Particularități ale genezei ornamenticii în arhitectură.* Problemele stabilirii unor criterii ferme pentru delimitarea specificului unor zone etnografice și ale valorificării unor metode și tehnici moderne în cercetarea acestora și în construcțiile lor i-au pasionat pe mulți participanți la simpozion: Aurelia Cosma — *Relația om-mediu în zonarea etnografică*, Dr. Corneliu Mirescu — *Aplicarea cartografiei în cercetarea culturii populare din Țara Lăpușului*, Ecaterina Dulcu — *Elemente definitorii ale organizării interiorului locuinței tradiționale românești. Importanța lor în stabilirea specificului zonal*, Alexandru I. C. Ghillis — *Câteva considerații teoretice privind restaurarea*, Anca Fleșeru — *Materiale și tehnici de construire a caselor în satele din Țara Oltului.*

În fine, evantaiul tematic al contribuțiilor științifice publicate în cele două volume se întregește cu o altă serie de lucrări ale căror autori urmăresc, în profunzime, de data aceasta locuința omului în contextul spiritual complex, pe spații întinse, în planurile real și mitic: Gheorghiță Geană — *Spiritul constructiv și înțelepciunea țărănească*, Barbu Ștefănescu — *Credințe privind „statul căsii" în Bihor*, Dr. Sanda Larionescu — *Croyances et rites attachés aux seuils de l'habitation*, Ofelia Văduva — *Însemne sacre în universul casei țărănești tradiționale*, Ana Bârcă — *Aici și acolo — aproape și departe. Arii de relații*, Ion Ghinoiu — *Casa românească. Plecarea și sosirea sufletelor*, Nicoleta Coatu — *La maison et la communauté en configurations symboliques funèbres roumaines*, Germina Comănici — *Casa — spațiu ceremonial și element al universului poetic al obiceiului colindatului*, Radu Drăgan — *Locuința tradițională în sistemul gândirii simbolice.*

Publicația *Ethnos*, nr. 1, pe 1992, singurul număr cu atare materiale, se încheie cu cele două cronici despre tot atâtea manifestări internaționale — *Al XIV-lea Congres al Asociației Europene a Muzeelor în Aer Liber — Roznov* (Republica Federativă Cehă și Slovacă) (Ion Mihai Gorgoi) și *A IV-a Conferință internațională de cercetări etnografice a naționalităților* Békéscsaba — Ungaria, 1990 (Iolanda Marinescu) — și cu alte două recenzii privind monografiile unor localități — Ioan Coste și Ioan Godea, *Lunca Teuzului — Mocirla. Pagini monografice, 1990* (Dorina Raceu) și Max Gschwend, *Ballenberg, 1990* (Dr. Georgeta Stoica).

Revista *Ethnos*, cu aceste două numere ale ei, marchează realmente un eveniment editorial semnificativ și se constituie într-un util instrument de lucru pentru specialiști, și nu numai pentru ei.

Mihail M. Robea

- Academia Română — Colectivul pentru cercetarea Proverbului Românesc, Societatea de Științe Filologice — Filiala Drobeta-Turnu Severin, Inspectoratul Școlar Mehedinți, *Proverbium Dacoromaniae*, vol. 4. Drobeta-Turnu Severin, 1989, 63 p.

Ultimul volum, cel de-al 4-lea, al publicației românești *Proverbium Dacoromaniae*, un fel de organ al „Colectivului pentru Cercetarea Proverbului Românesc", apărut sub îngrijirea regretatului profesor Constantin Negreanu (1942—1991) la Drobeta-Tr. Severin. Acesta este, de fapt, ultimul volum pe care el l-a mai putut pregăti.

Cel de-al 4-lea volum al publicației *Proverbium Dacoromaniae* încorporează un număr destul de ridicat de lucrări, în total 19, din care 13 comunicări, susținute îndeosebi la ultimul simpozion de paremiologie, și 6 note de lectură. În mare parte, comunicările apar sub forma unor rezumate consistente. Evantaiul lor tematic este foarte întins, comunicările, înrudite, polarizându-se în cicluri tematice.

Un prim ciclu, compus din comunicările *Proverbul în Dicționarul limbii române al lui Laurian și Massim* de Alexandru Dobre și *Creațiile paremiologice în monografiile sătești ale*

https://biblioteca-digitala.ro

cadrelor didactice în deceniile 4 și 5 din secolul nostru de Mihail M. Robea, semnalează câteva din izvoarele livrești ale acestor creații. Un alt ciclu de comunicări, aprofundându-le acum aspectele lor structurale în *Arhetipuri paremiologice* de Petru Răzuș, *Proverb-ul: pentru vorbitori* de Manuela Gheorghe și *Determinarea referențială în proverbe* de Anca Vlăduț Pegulescu, relevă originea mitică, atitudinea variată a proverbelor față de vorbire și pluralitatea determinărilor referențiale din spațiul paremiologic. Consemnarea în contexte paremiologice a unor importante evenimente istorice și aspecte sociale semnificative, precum originea, permanența și conviețuirea românilor în „țări" și abaterea asupra lor a diferitelor epidemii îngrozitoare, constituie substanța unui nou ciclu de lucrări, ca: *Proverbele — documente ale originii și continuității românești* de Alexandru Stănculescu-Bârda, *Valențe cognitive ale contextelor paremiologice* de Stelian Dumistrăcel și *Boli și remedii în proverbele românești* de Emilia Stănculescu-Bârda și Alexandru Stănculescu-Bârda. De modalitățile valorificării textelor paremiologice de către unii scriitori în perimetrul operelor lor literare se ocupă cu atenția cuvenită autorii comunicărilor: *Câteva observații asupra elementelor paremiologice din limba povestirilor lui Petre Ispirescu* de Constantin Negreanu și *Structuri și expresii proverbiale în nuvela „Duios Anastasia trecea"* de *D. R. Popescu* de Nicolae Constantinescu. O comunicare, *Cugetările lui Ștefan Odobleja despre știință*, de Constantin Negreanu, prezintă reflecțiile despre știință ale marelui savant mehedințean Ștefan Odobleja. Semnalarea notelor originale ale proverbelor românești comparativ cu cele orientale și a pătrunderii din ce în ce mai intense a paremiologiei românești în cea universală o fac alți doi cercetători, Gabriel Gheorghe și Dumitru Stanciu, în comunicările ultimului ciclu tematic: *În legătură cu așa-zisa influență orientală asupra limbii (paremiologiei) și culturii române* și, respectiv, *Prezențe românești în paremiologia universală.*

Cele 6 note de lectură, dense și judicios concepute, au fost produse de lectura și reflecțiile unor profesori asupra câtorva cărți valoroase românești și străine cu „proverbe și zicători", cu „reflecții", cu „maxime". Ele poartă semnătura lui C. Negreanu, Emilia Mihuțescu, Claudia Ștefaniada Găman, V. D. Ghebauer, C. Ilinca, Mihaela Udriște.

Între timp, majoritatea comunicărilor și notelor de lectură, amplificate la dimensiunile lor logice, au fost imprimate, cu profit pentru toți, în paginile revistelor de specialitate.

Apariția ultimului volum al publicației anuale *Proverbium Dacoromaniae* semnalează încă o dată prezența unui harnic colectiv de paremiologi cu serioase preocupări științifice, în peisajul culturii noastre. Prin lucrările încorporate, valoroase și incitante, el îmbogățește patrimoniul paremiologiei românești și lărgește aria de cunoaștere a unor fenomene spirituale mai puțin receptate.

Mihail M. Robea

● O CONTRIBUȚIE LA ISTORIA HAIDUCIEI

În revista de cultură istorică militară de la Oradea „Cetatea Bihariei" (an. I, nr. 2, mai 1992, p. 4), Gheorghe Gorun comentează câteva informații din anul 1785 provenind din fondul Actelor congregației nobiliare ale comitatului Bihor aflat în Arhiva județului Hajdu Bihar Debrecen — Ungaria, surse relevând noi aspecte asupra fenomenului haiduciei pe meleagurile din vestul și nord-vestul Transilvaniei răscolită atât de puternic de mișcarea lui Horea.

Sunt semnalate prețioase documente despre haiducii care au acționat în acea perioadă în comitatul Arad, dar și în Bihor în zona Beiului și chiar mai la nord. Unul dintre aceștia a fost Petru Beci, alias Caciora, executat la 7 martie 1785 la Arad. Despre el a relatat și David Prodan în *Răscoala lui Horea* (2 vol., 1979), dar acum se aduc noi amănunte relevând faptul că după înfrângerea răscoalei, Petru Beci și-a refăcut ceata (18 tovarăși) și a luat din nou drumul codrilor încă de la 11 ianuarie 1785. Urmărit fiind de banderiile comitatului Arad, el trece în Bihor să recruteze adepți noi sau să facă rost de arme, praf de pușcă și provizii. De aici, unul din urmăritori, locotenentul comitatens Nagy Iosif raporta autorităților că locuitorii români din Radna nu vor să colaboreze la prinderea haiducilor „nici dacă le-ar da o căciulă plină cu aur", în plus aceștia au sute de spioni peste tot, fapt de altfel cunoscut nouă nu numai din acte oficiale ci și din întregul epos popular din care un foarte important segment este consacrat haiduciei.

Studiul lui Gheorghe Gorun *(Contribuții documentare la istoria haiduciei din vestul și nord-vestul Transilvaniei după răscoala lui Horea)* amintește și de alte multe nume de

https://biblioteca-digitala.ro

haiduci: Petru Dobrău din Groșeni, anchetat la 30 aprilie 1785, condamnat apoi la frângerea pe roată, Teodor Vancea, Iov Deliman din Dumbrăvița, Petru Dan din Dezna, Ion Birta din Prunișor etc. În iulie 1785 în pădurile din Cărand se afla o ceată de șapte haiduci. Tot atunci, sunt semnalați haiduci și pe valea Crișului Repede. Vice-judele nobiliar Szerdahelyi Adam, constatând că „oamenii aceștia răi" s-au înmulțit peste măsură în întreaga vale a Crișului, propunea reprimarea fără milă a lor. În consecință, dorește să dea un drastic exemplu prin judecarea lui Vasalie Brumar. În septembrie 1785, a fost surprinsă în Măgura o ceată de 20 de oameni, înarmați cu toții.

Toate aceste documente, provenind de la autoritățile nobiliare ale comitatelor Arad și Bihor, atestă o teamă nedisimulată față de numărul mare al nemulțumiților, chiar sau poate mai ales și după înfrângerea brutală și nedreaptă a lui Horea, care, cu mijloace dure, pe măsura grelelor lor suferințe, căutau să-și facă dreptate, să-și mai răzbune necazurile.

Este un fenomen social care a existat pe întreg teritoriul românesc, dar care, din păcate, nu este cunoscut îndeajuns printr-o lucrare exhaustivă care ar întări, fără îndoială, aura de legendă conferită de creatorul popular celor ce au optat pentru această formă de luptă împotriva exploatării și nedreptății. Studiul lui Gheorghe Gorun este încă un argument al necesității unei astfel de lucrări.

Petre Florea

• GETICA. Tom. I, nr. 1—2, 1992. 114 p.

Dorind „a face cunoscute rezultatele cercetărilor pluridisciplinare ale Societății cultural-științifice Getica, referitoare la realitățile istorice și culturale ale Europei vechi, cercetări menite să pună în evidență unitatea spirituală, de limbă, cultură și civilizație a continentului și aportul populațiilor getice la aceasta", redacția își propune totodată (în *Cuvânt înainte*, p. 5—8) să nu se lase sedusă decât de știință și „să aibă o singură zeitate: *adevărul;* o singură metodă: *argumentația riguroasă;* un singur țel: *sporirea cunoașterii*".

Pornind de la aceste frumoase deziderate, Gabriel Gheorghe ne supune atenției, la p. 9—34, *O realitate ignorată: în vechime, Franța a fost românofonă!*, eseu în continuarea căruia publică un altul intitulat *Lingvistica, istoria ..., defilee de erori* (p. 35—104). Sunt niște construcții fabuloase, menite să zdruncine tot ceea ce am învățat până acum și să pună în locul lor ideea că pe pământul românesc s-a dezvoltat în antichitate o civilizație ce a iradiat pe întregul continent. Aruncând în circulație o destul de insolită sintagmă — *limba română țărănească* — , autorul intenționează, pe baza a peste patru sute de cuvinte identificate până în prezent în vocabularul francezei vechi, din care unele figurează și în lexicul folosit de Wulfila la traducerea Bibliei, să demonstreze că acest idiom a fost chiar indo-europeana ce s-a ramificat apoi în limbile cunoscute de azi. Așadar, *limba română țărănească* ar fi un aisberg din care aceste, deocamdată, peste patru sute de cuvinte îi sunt doar piscurile ieșite din ocean. Presupunând drept criteriu pentru regândirea istoriei *sarea*, acest atât de necesar aliment în existența umană, autorul dă măsura curajului și nonconformismului cugetării sale care face apel și la o impresionantă bibliografie. Notând că studiile, primul cu un rezumat iar al doilea cu traducere integrală în limba engleză, intenționează să aibă o circulație largă, dorim să arătăm că ele reiau o tradiție a încercărilor de integrare în circuitul mondial de valori, dar mai ales că este pozitivă această străduință de a regândi adevărurile unanim recunoscute. Oricât ar părea de insolite, aceste reflecții ale unui autor ce s-a aplecat cu atâta osârdie și asupra creației populare românești (vezi *Mitul potopului* — 1982; *Arta culinară* — 1982; *Proverbe românești și proverbele lumii romanice* — 1986) sunt de natură a arăta ingeniozitatea gândirii compatrioților noștri, trăsătură caracteristică românilor din cele mai vechi timpuri.

Tot Gabriel Gheorghe completează cuprinsul revistei cu o *Notiță privitor la â, î* (p. 110) și cu două portrete *in memoriam* dedicate latinistului David Popescu (p. 105—109) și lui Petre Țuțea (p. 111—114).

Ceea ce nu lipsește acestei fascicole a revistei „Getica" este tocmai tematica abordată într-o modalitate atât de interesantă pe care o dorim la acest început de drum să fie cât mai bine receptată în viața științifică, în cercuri cât mai largi de cercetători ai domeniului.

P. Florea

https://biblioteca-digitala.ro

• PROVERBIUM, *Yearbook of International Proverb Scholarship, 7/1990*, The University of Vermont, USA, 340 p.

Începând chiar cu 1/1984, fiecare număr al anuarului *PROVERBIUM* (seria americană) este dedicat unei personalități în viață din câmpul paremiologiei. Alegerea o face cunoscutul editor și paremiolog Wolfgang Mieder. De data aceasta alesul a fost Bartlett Jere Whiting (n. 1904). Motivele acestei opțiuni sunt expuse în cuvântul omagial (p. 1—7) însoțit de o listă de 37 lucrări (33 studii + 4 colecții de proverbe). Este deci un paremiolog și un paremiograf de limbă engleză. Pentru cititorul român interesat vom mai menționa doar că a alcătuit colecții de proverbe și zicători care au fost recomandate drept model științific de organizare a unor corpusuri paremiologice naționale sau regionale la Simpozionul de paremiologie de la Helsinki (iunie 1974), alături de Morris Palmer Tilley, Ian Krzyżanowski și apoi Lutz Röhrich; ultimul a aplicat aceleași criterii de clasificare în al său *Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten*, (4 vol.), 1986, 1256 p.

Se pare că ultima masivă colecție: *Modern Proverbs and Proverbial Sayings* (Proverbe moderne și zicători proverbiale), Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1989, 710 p., a determinat alegerea sa. Wolfgang Mieder, autorul omagiului, în entuziasmul său consideră această colecție de proverbe istorică. De altfel o și recenzează în acest volum (p. 287—294).

Pentru că nu toate numerele anuarului au fost recenzate la noi, vom enumera personalitățile din paremiologie în viață care au fost preferate până acum: Matti Kuusi, Démétrios Loukatos, Wayland Debs Hand, Lutz Röhrich, John G. Jewett.

Acest al VII-lea volum al anuarului dovedește maxima sa deschidere spre cercetările naționale și internaționale. Anuarul include studii, recenzii și bibliografii ale paremiologilor din Elveția, Finlanda, Germania, Israel, Nigeria, Polonia, România, Ungaria și, bineînțeles, Statele Unite. Faptul că articolele sunt scrise în limbi de mare circulație: engleza, franceza, germana și spaniola dovedește, de asemenea, caracterul internațional al publicației și disponibilitatea editorilor față de dorința cercetătorilor să-și comunice rezultatele în limba pe care o doresc. În treacăt trebuie să menționăm contribuția românească la fiecare număr ca o compensație, fiindcă la *Proverbium* (1965—1975, seria finlandeză) participarea românească a fost cu totul nesemnificativă, din păcate.

Secțiunea *studiilor* (p. 7—254) se deschide cu articolul prof. Ilhan Başgöz, *Proverbele despre proverbe sau definiții ale proverbului* (p. 7—18). După ce menționează diferite definiții ale proverbului din perspectivă cultă, așa cum am făcut și noi în *Definiții ale proverbului și zicătorii*, în REF, 3—4/1991, p. 195—198, I. Başgöz analizează definițiile populare ale proverbelor la diferite popoare și în special la cel turcesc, unde stăpânește cel mai bine limba.

Louis A. Berman se ocupă de *Folosirea proverbelor pentru testarea aptitudinilor compoziționale* (p. 19—36). Este un studiu incitant și interdisciplinar, mai mult din punct de vedere psihiatric, stabilind și apoi căutând să explice preferințele diferitelor categorii sociale pentru anumite proverbe în funcție și de vârstă, iar pe această bază prezintă testarea anumitor aptitudini.

Frecvent, se cercetează proverbul dintr-o operă literară însemnată și arhicunoscută. Astfel, Maria Cecilia Colombi inventariază și analizează proverbele din romanul lui M. Cervantes, *Don Quijote de la Mancha* (p. 37—56). Legat de Cervantes trebuie să menționăm că definiția dată de el proverbului a rezistat cel puțin două secole. În spiritul vremii lui a numit proverbele scurte propoziții în care este concentrată o îndelungată experiență. Personajele lui, în special Sancho Panza folosește un mare număr de proverbe în reflecțiile sale, tocmai în sensul filosofiei populare, *filosofia vulgar* în termenii limbii spaniole. Sigur că autorul nu se oprește la aceste constatări și abordează circulația și definiția proverbelor din perspectivă socioculturaă

Un studiu asemănător din punct de vedere al metodei de abordare este al Iwonei Frankiewicz care analizează aforismele din opera scriitorului polonez Stanislaw Jerzy Lec (p. 77—88) în intenția de a găsi cât de tributar este acesta cugetărilor populare.

Csaba Földes cercetează implicațiile expresiilor biblice în frazeologia populară. Într-un studiu comparat urmărește fenomenul în limbile și culturile germană, rusă și ungară (57—76).

Într-un alt articol, Donald P. Haase (p. 89—104) urmărește modul cum sunt folosite unele proverbe în adaptarea cinematografică a unor povești din culegerile fraților Grimm, Charles Perrault, Andersen etc. Este un domeniu neexplorat încă în paremiologie.

Urmează apoi două articole despre estetica proverbului semnate de cunoscuta Galit Hasan-Rokem și Isaak Jack Levy & Rosemary Levy Zumwalt. Prima cercetătoare, profesor

https://biblioteca-digitala.ro

la The Hebrew University Israel, analizează discursul dialogat de la Geneză la Glasnost din perspectivă politico-diplomatică. În acest domeniu al paremiologiei au mai exersat și alții, printre care și Wolfgang Mieder; iar al doilea (p. 117—132) se ocupă, în cadrul unei discuții mai largi despre proverbe, de refrenele iudeo-spaniole în contextul proverbelor și zicătorilor spaniole.

În stilu-i cunoscut, W. Mieder se ocupă de corpusurile paremice existente în lume pe arii foarte largi cu pretenții mondiale. Este cunoscut de acum faptul că tot el a întocmit o bibliografie internațională a studiilor despre proverb (paremiologie) și a colecțiilor de proverbe și zicători existente în lume (paremiografie), publicând în acest sens două volume până acum și continuă întreprinderea în cadrul unei rubrici permanente în *Proverbium*. În *Prolegomene la o paremiografie prospectivă* (p. 133—144) inventariază și analizează bibliografiile paremiologice internaționale făcute de el și de alții: Anatolii Mihailovich Bushui's, Shirley L. Arora's, Otto Moll's etc. Cu spiritul său iscoditor nimic nu-i scapă. Sunt menționate colecții de proverbe din Africa a unor popoare mai puțin cunoscute, ovambo sau burundi, de exemplu.

Profesorul german Hans-Manfred Militz examinează proverbele din Québec Canada (p. 145—152) în raport cu cele franceze și cu influențele engleze primite în cursul istoriei. Este un studiu comparativ-istoric. Să mai amintim că autorul dovedește o mare disponibilitate în analiza proverbelor altor popoare. A recenzat și colecția: *Proverbele românești și proverbele lumii romanice* de Gheorghe Gabriel, în *Proverbium*, 4/1987, p. 279—282.

Preocupările paremiologice românești sunt ilustrate de regretatul Constantin Negreanu (1942—1991) cu *Începuturile paremiologiei românești și un manuscris datând din secolul al XIX-lea*. Este vorba de manuscrisul 213 de la Biblioteca Academiei Române al lui Iordache Golescu, manuscris valorificat parțial de I. A. Zanne (1855—1924) în monumentala colecție în 10 vol. *Proverbele românilor* ..., București, 1895—1903. Și fiindcă suntem la capitolul prezenței românești în *Proverbium*, 7/1990, să mai semnalăm recenziile semnate tot de C. Negreanu și D. Stanciu. Primul prezintă colecția de *Proverbe și zicători moldovenești*, de Efim V. Junghietu și V. D. Cernelev (eds.), Chișinău, 1987 și al doilea discută lucrarea lui G. L. Permjakov apărută postum: *Bazele paremiologiei structurale*, Moskva, 1988, (p. 265—268 și 273—278).

Profesorul elvețian Timothy C. Nelson se ocupă de valențele polemice ale proverbului în disputa dintre adepții Reformei și Contrareformei din evul mediu, așa cum rezultă din opera scriitorului Johannes Nas, cunoscut și sub pseudonimul Gasinus Nasi Battimont Anus, adept mărturisit al luptei împotriva protestanților. Putem înțelege rolul jucat de proverbe în lupta confesională. Multe forme apropiate de expresiile paremice biblice, variații și parodii ale proverbelor, batjocuri, păcăleli stau mărturie pentru purtarea naivă și plină de viață a acelei lumi. Astfel cunoștințele noastre despre disputele confesionale în evul mediu se îmbogățesc și sporesc înțelegerea rolului jucat de proverb în viața omenirii.

Numele profesorului nigerian J.O.J. Nwachukwu-Agbada este des întâlnit în paginile anuarului *Proverbium*. Se ocupă constant de proverbele tribului *igbo* și nu *ibo* cum apare scris în dicționarele noastre. Populația acestui trib a proclamat republica secesionistă Biafra (1967—1970) și probabil că și acum se bucură de simpatie, deoarece încă în două studii se analizează proverbele igbo. În *Originea, sensul și valoarea proverbului istoric la igbo* (p. 185—206) se încearcă să se determine vechimea unor proverbe recurgându-se la alte surse, tot folclorice, lucru greu de stabilit. Mai cu profit și mai convingător este autorul atunci când caută sursa ezoterică a unor proverbe, având în vedere cultul animist al acestor triburi.

Al doilea studiu nigerian aparține profesorului Ezenwa Ohaeto și se intitulează: *Elocvența poetică: conceptul de nebunie în proverbele igbo* (p. 207—216). Mai direct spus, se ocupă de proverbele referitoare la nebun și nebunie, așa cum rezultă din concepția populară igbo. Greu să gustăm astfel de proverbe, deși se pare că numărul lor este mare. Iată, spre exemplu, unul: *Nebunul spune că nu-i va pune nici o întrebare omului care-l fugărește cu cuțitul, până când el (nebunul) nu începe să-și caute capul.*

Aceluiași popor *igbo* îi este dedicat studiul lui Damian U. Opata denumit: *Caracterizarea derivată din animal în velerisme: câteva exemple selectate din igbo* (p. 217—232). Velerismul ca specie folclorică este încă contestat. Denumirea este de dată relativ recentă și vine din limba engleză „vorbă de spirit", de la personajul Weller din *Documentele postume ale clubului Pickwick* de Charles Dickens (1812—1870). Exemplele oferite ne conving că avem de a face cu scurte istorioare anecdotice, concluzii asupra unor comportamente ale diferitelor animale. De exemplu, *Porumbelul spune ce a zis azi la fel va spune și mâine*. Dăm tot ca exemplu un presupus velerism românesc asemănător ca schemă de gândire celui igbo: *Pe cioroi crișicât l-ai învăța el mereu va zice ga! / Puii cei cu pene moi s-or preface în cioroi.*

Agnes Szemerkényi este prezentă cu un mic studiu: *Folosirea proverbelor în basmul ungar* (p. 233—239). Cunoscuta cercetătoare maghiară pornește investigația sa având ca ghid

https://biblioteca-digitala.ro

lucrarea de pionierat a profesoarei Galit Hasan-Rokem: *Proverbs in Israeli Folk Narratives: A structural Semantic Analysis*, Helsinki, 1982. Culegerile folclorice din care-și extrage exemplele sunt două colecții apărute la București: *Tobbet esszel, mint erovel*, ed., Gabrielle Voo, Irodalmi Konyvkiado, 1969 și Judit Szabo, ed., *Rozsa kiralyfi: Berekmeri Sandor gernyeszegi mesei*, Kriterion, 1977, precum și *Kalotaszegi nepmesek*, de Agnes Kovacs (ed.), 2 vol., Budapest, 1943.

Ultimul articol (al 17-lea) al bogatei secțiuni de *studii* aparține Annei Tóthné Litovkina: *Proverbele ungare și rusești: O analiză comparativă* (p. 241—254). Autoarea dovedește o cunoaștere temeinică a paremiologiei celor două popoare. Finalitatea demersului său însă ne scapă; deși studiul este însoțit de grafice și tabele, concluziile lipsesc.

Rândurile de până aici nu pot constitui o oglindă fidelă și completă a *PROVERBIUM*-lui 7/1990 și nici nu au acest scop. Vrem însă să trezim interesul cercetătorului român asupra unei publicații cu adevărat internațională unde își poate tipări rezultatele muncii sale cu valoare teoretică și practică deosebite și unde întâlnește puncte de vedere și abordări dintre cele mai interesante.

Volumul mai conține un necrolog dedicat folcloristului american de origine germană John Gotthold Kunstmann (1894—1988) de Sidney R. Smith (p. 255—260) și nelipsita rubrică de *recenzii* asupra unor lucrări de paremiologie (studii și corpusuri), (p. 261—298). Între cele opt recenzii două sunt făcute de paremiologi români, sau cum am mai amintit, iar una discută chiar o colecție de proverbe românești apărută la Chișinău în 1987.

Anuarul se încheie cu nelipsita rubrică *bibliografică* privind corpusurile paremice apărute și studiile risipite în diverse periodice din lume. De aceasta se ocupă în mod constant editorul W. Mieder. Să mai adăugăm că cercetarea paremiologică românească este destul de cunoscută grație legăturilor directe pe care le avem cu prof. Wolfgang Mieder. Între cele 223 studii paremiologice menționate, 20 aparțin unor cercetători români: Nicolae Constantinescu, Al. Dobre, Stelian Dumistrăcel, Gheorghe Gabriel, Manuela Gheorghe, Constantin Negreanu, Anca Vlăduț Pegulescu, Petru Rezuș, Mihail Robea, Dumitru Stanciu și Al. Stănciulescu-Bîrda.

Dumitru Stanciu

• *Fenomenul șamanic din nou în atenție:* ETHNOLOGIA URALICA

Dacă apariția, în 1951, a lucrării devenite clasice a lui Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, a generalizat interesul pentru șamani, atât din partea marelui public, atras de exotismul ritualului, cât și a specialiștilor din varii domenii, datorită complexității fenomenului, disoluția Uniunii Sovietice a generat o a doua tranșă de entuziasm, desfășurarea unor cercetări în cadrul comunităților ce mai păstrează încă tradiția șamanică fiind mult facilitată. Că acest fenomen se află în atenția oamenilor de știință o demonstrează și desfășurarea, în iulie 1991, la Seul, a Primei Conferințe Internaționale de Șamanism, organizată de Societatea Internațională pentru Cercetări Șamanice (ISSR) la care au participat personalități ale filosofiei, istoriei religiilor, etnologiei, folcloristicii, artei, medicinei.

În acest context se integrează numărul doi al periodicului internațional pentru studii uralice de etnologie, folclor și mitologie, „Ethnologia Uralica" (EUR) din 1992, ce reunește, sub titlul *Studies of Shamanism*, o selecție de studii a doi recunoscuți cercetători, Anna Luena Siikala de la Universitatea din Joensuu (Finlanda) și Mihály Hoppál de la Institutul de Etnografie al Academiei Ungare de Științe, președinte al oficiului vestic al ISSR.

În deschiderea volumului este reprodus articolul cercetătoarei finlandeze, *Siberian and Inner Asian Shamanism*, publicat inițial în *The Enciclopedia of Religion*, editată în 1987 de Mircea Eliade, o concisă prezentare a originii fenomenului, a principalelor comunități în care funcționează instituția șamanică, a tipurilor de șamani, a tehnicilor de inițiere, precum și a desfășurării ritualului în diversele sale forme de manifestare. Dezbaterile asupra modului actual de abordare a fenomenului constituie subiectul celui de-al doilea material, *The Interpretation of Siberian and Central Asian Shamanism*, o prețioasă sinteză a perspectivelor teoretice în care s-au situat și se situează studiile șamanice, dar și o apreciere obiectivă a materialului concret la care se referă aceste studii, relativ restrâns și eterogen.

Cele două articole cu caracter general sunt urmate de analize riguroase vizând aspecte ale ceremonialului propriu-zis; Anna Leena Siikala tratează secvențe provenind de la diferite comunități, ordonate într-o imagine unitară asupra discursului și tehnicilor șamanice. Tehnica extazului *(The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy)* este abordată ca alterare

https://biblioteca-digitala.ro

a conștienței, schimbare de stare, cu toate implicațiile psihologice care decurg de aici, în scopul delimitării controlului transei prin intermediul rolurilor. Cercetătoarea procedează la descoperirea unităților minimale atât în cântecul șamanic *(Two Types of Shamanizing and Categories of Shamanic Songs* și *Singing of Incantation in Nordic Tradition)*, în imagini mentale *(Shamanic Knowledge and Mythical Images)*, cât și în scopul depistării filoanelor șamanice în tradiția finlandeză *(Finnish Rock Art, Animal Ceremonialism and Shamanic Worldwiew* și *Shamanic Themes in Finnish Epic Poetry)* prin care va construi o viziune cuprinzătoare a esențelor fenomenului.

Articolele Lui Mihály Hoppál sunt orientate înspre diacronie, problemele legate de originile șamanismului se împletesc cu cercetarea straturilor cele mai recente. Ne este propusă o altă abordare a fenomenului, ca sistem de credințe; „spectacolul" este fundamentat pe un complex religios, în afara căruia nu poate fi discutat *(Shamanism: An Archaic and/or Recent System of Beliefs)*.

De aceea, în demersul privind decelarea urmelor șamanice din credințele populare ungare *(Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs)*, cercetătorul a avut permanent în vedere integrarea fenomenului în acest sistem general, mergând până în stratul contemporan.

Preocupările lui Mihály Hoppál se îndreaptă și asupra încadrării unor aspecte ale ritualurilor șamanice în contextul general al ritualurilor de inițiere *(Pain in Shamanic Initiation)*, în scopul descoperirii relevanței din perspectivă antropologică a acestora. Același efort de permanentă raportare la un cadru teoretic de ultimă oră poate fi observat și în documentata trecere în revistă a desenelor rupestre considerate ca având legătură cu fenomenul șamanic: articolul *On the Origin of Shamanism and the Siberian Rock Art* pledează pentru prudență în acordarea unor semnificații simbolice și pentru fundamentarea interpretării pe termenii analizei pragmatice.

Modificările metodologice sunt surprinse, de această dată, prin intermediul unei „istorii" a imaginii foto și film *(Changing Image of the Eurasian Shamanism)*.

Cercetătorul aduce în discuție, în articolul ce încheie volumul, un aspect mai puțin cunoscut al fenomenului șamanic: șamanismul urban *(Urban Shamans: A Cultural Revival)*, combinație ce sună ciudat chiar pentru autorul său, care mai oferă două variante: șamanism postmodern sau contemporan.

Volumul este completat de câte o bibliografie pentru fiecare autor, surse utile pentru oricine este interesat de cunoașterea îndeaproape a fenomenului șamanic.

Mihaela Șerbănescu

● UN SIMPLU CAIET

Nu-mi pot da seama cu exactitate cât de cunoscută este în România în acest moment Societatea Americană de Folclor sau publicațiile ei, de aceea, înainte de a comenta propriu-zis ultimele numere ale unora dintre aceste publicații, cred că mai degrabă ar fi de cuviință să le fac o prezentare pe scurt. Acum câțiva ani, căutând cu înfrigurare surse de informare asupra ideilor care se vehiculează atât la noi cât și prin alte părți ale lumii în materie de folclor, profesorul Nicolae Constantinescu mi-a atras atenția că pot să mă abonez cu o sumă nu chiar exorbitantă, cum am fi tentați să bănuim, la *American Journal of Folklore*. Rezultatul a fost acela că, având o întârziere mai mare sau mai mică, aceste reviste au dovedit totuși că pot ajunge în țară și că ideile și comentariile prezente aici își păstrează valabilitatea și nu par deloc a fi inutile, cel puțin mie nu mi-au fost.

Revista, care apare lunar (sau la două luni o dată), arată cam ca o cărticică, aproximativ de dimensiunile „Magazinului istoric" și cuprinde câteva capitole fixe și câteva care sunt prezente în funcție de materialul disponibil. Printre cele mai interesante se numără cel care cuprinde diversele articole, un fel de revistă editorială numită „Book Reviews" și „Record Reviews", adică o prezentare a ultimelor înregistrări audio sau video care sunt comercializate și astfel puse la dispoziția celor interesați. În ceea ce privește rubricile nonfixe se pot aminti cea de comentarii, unde își au locul diverse controverse, unele chiar polemice, cea de trecere în revistă a expozițiilor și a evenimentelor culturale, festivaluri, etc. sau cea de eseuri. Cum însă, în esență doar caracterul ei mai concentrat, inevitabila prezentare grafică și un anumit stil tipic școlii americane o deosebesc cu adevărat de „Revista de Etnografie și Folclor", mai interesant mi se pare aici să atrag atenția asupra unei a doua publicații a Societății de folclor americane, publicație a cărei necesitate se face simțită din ce în ce mai mult în lumea noastră.

https://biblioteca-digitala.ro

Este vorba de un fel de caiet foarte subțire (cuprinde în medie trei foi în format A3), numit *"The American Folklore Society Newsletter"* și care apare o dată la trei luni aducând informație din cea mai diversă, utilă practic pentru toți cei care au preocupări nu numai în domeniul folcloristicii, ci și în cele învecinate, adică dacă este vorba de cercetători de teren sau teoreticieni, de studenți sau de elevi de liceu, de editori, istorici ai folcloristicii sau pur și simplu amatori, ori profesori care au ceva de spus sau de aflat în domeniul predării folclorului la nivel, să zicem, liceal sau universitar.

Mai simplu mi se pare însă să trec în revistă câteva titluri din acest „Newsletter" din numerele de la sfârșitul anului trecut, ultimele care mi-au parvenit. Pe prima pagină a unuia dintre ele încep două articole: unul privitor la un nou program de finanțare a cercetării folcloristice în cadrul Institutului de folclor al Universității Indiana, celălalt anunțând pensionarea uneia dintre specialistele lor în materie de artă populară, Bess Lomax Hawes, făcând o prezentare pe scurt a activității ei profesionale. Pe o pagină întreagă apoi se află și sunt comentate datele unei statistici pe bază de chestionar privitoare la situația veniturilor membrilor Societății.

În continuare putem citi un articol cel puțin interesant în care un împătimit al computerelor, Mark Glazer, oferă sfaturi celor care au posibilitatea să-și procure un astfel de aparat pentru a-l folosi în domeniul propriu, ca apoi cea mai mare parte a acestui număr să fie dedicat evenimentelor, sesiunilor de comunicări, conferințelor etc. din 1992 susținut în toată lumea. Sunt astfel enumerate și comentate succint astfel de manifestări din India, Argentina, Japonia și țări din Europa Occidentală.

O rubrică, bănuiesc citită de mulți cercetători și studenți, este cea numită „Grants and Fellowships" unde se pot afla informații despre ultimele burse, programe de susținere a cercetării în diverse subdomenii folclorice și alte tipuri de sponsorizări, datele limită ale acestora fiind anunțate de două, trei ori în mici casete cu rol de memento.

În sfârșit, ceea ce se numește „Call for papers" anunță diversele conferințe, seminare, etc. la care cititorii pot să se înscrie cu diverse comunicări sau reviste în așteptare de colaborări. Cele câteva pagini atât de condensate pe cât s-a putut vedea din cele spuse până acum se încheie cu raportul delegatului Societății la Consiliul American al Societăților Intelectuale, cu un ton surprinzător de relaxat, lipsit de orice morgă, disputând diverse probleme de ordin intern cum ar fi fondurile pentru călătoriile oamenilor de știință în străinătate.

Din când în când ochii ne pot aluneca pe casete de dimensiuni mici intitulate „Cine știe"? cu cereri dintre cele mai normale cu putință, e.g. Editura Garland se află în curs de a publica o ediție critică a unei bibliografii despre țigani; cine are referințe sau sugestii în acest sens este rugat să o contacteze pe Diane Tong la adresa următoare...

Numărul următor conține în mare aceleași rubrici — sunt evidente cele permanente — plus două scrisori a doi folcloriști care se contrazic aș îndrăzni să spun chiar cu violență, rezultatele alegerilor pentru câteva posturi administative ale Societății și, ceea ce uitasem să menționez despre celălalt număr cu toate că exista și acolo, o revistă a presei extrem de concentrată.

Nu cred necesar cu adevărat un comentariu mult mai detaliat al acestui „caiet de informare", cu toate că mi-ar plăcea să accentuez de pildă faptul că, judecând după cele spuse aici, nu ne-ar fi cu totul imposibil să depășim handicapul tehnologic într-un timp mai scurt decât și-o imaginează cei mai mulți dintre noi; „caietul" se citește relativ rapid și probabil că nu are nevoie de mai mult de o zi de muncă pentru editare cu un calculator fie el chiar mai modest, desigur dacă se îndeplinește condiția ca informația să fie adunată cu perseverență, triată și mai ales concentrată în cât mai puține cuvinte, nu este obligatoriu de scos într-o editură propriu-zisă, căci o imprimantă normală ar fi suficientă ca el să-și îndeplinească funcția, iar funcția aceasta cred că l-ar face dezirabil pentru un număr surprinzător de inși.

Și atunci, mai degrabă pentru ritmul textului, mă simt datoare să adaug: exempla trahunt?

Nora Vasilescu

• PUBLICAȚII ROMÂNEȘTI DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

— Academia Română, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu", **Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu"**, Serie nouă, Tom 3/1992, București, Editura Academiei Române, 243 pagini.

https://biblioteca-digitala.ro

În sumar:

Vasile Vetișanu, *Cuvânt înainte*
Maria Bâtcă, *Elemente tradiționale în portul popular transilvan* (I)
Monica Budiș, *Tipuri și structuri de gospodării*
Silvia Chițimia, *Elemente de cosmogonie arhaică în balada „Soarele și Luna"*
Alina Ioana Ciobănel, *Raportul termen/relație în structurile de rudenie*
Germina Comanici, *Sincretismul limbajelor în modelul de rol al obiceiurilor populare*
Ion Ghinoiu, *Sălașe ale spiritului: trupul, lutul și aluatul*
Puia Silvia Iosipescu, *Șezătoarea. Funcția economică și aspectul mitologic*
Mihail Mihalcu și Radu Octavian Maier, *Informații vechi asupra meșteșugurilor artistice populare*
Elena Maxim, *Considerații asupra producerii și prelucrării borangicului*
Ion Pogorilovschi, *Stâlpul cu „mere" între tratarea etnografică și cea etnologică*
Lia Maria Stoica, *Dimensiunea sacră a portului popular de sărbătoare*
Ofelia Văduva, *Viața cotidiană tradițională — repere în timp*
Ion T. Alexandru, *„Nuneasca" — cântec și joc ritual nupțial românesc*
Amitha Boshe, *Sărbători sezoniere din India*
Mihai-Alexandru Canciovici, *Basmul popular românesc în folcloristica contemporană*
Cornelia Călin, *Text și context în definirea contemporană a memoratului*
Nicoleta Coatu, *Metaforă și discurs folcloric*
Constantin Costea, *„Purtatele" și „Învârtitele" în contextul folclorului coregrafic*
Constanța Cristescu, *O sistematizare a ritmicii populare*
Sabina Ispas, *Ciclul narativ despre regele Solomon în literatura română*
Marin Marian, *Colinda — experiență a sacrului*

*

— Academia Română, Institutul de Cercetări Socio-Umane Sibiu, **Studii și comunicări. Etnologie.** Sub redacția: Ilie Moise. Tomul VI, 1992, Serie nouă, Sibiu, Editura Academiei Române, 1992, 210 pagini.

În sumar:

Dumitru Pop, *Miorița și filozofia morții*
Gheorghe Pavelescu, *Vrajă și metaforism*
Mihai Coman, *Arhitectura sensurilor: de la expresia poetică la semnificația antropologică*
Nicolae Constantinescu, *„Droaia de ciute" — Comentarii etnologice la un colind românesc*
Ilie Moise, *Ceata de feciori: funcții și atribuții*
Anca Goția, *Profilul folcloric al revistei sibiene „Foaia poporului"*
Iordan Datcu, *Folcloriști și etnografi* (pagini de dicționar)
Lucia Berdan, *Reviste moldovene de folclor în tradiția „Șezătorii" lui Artur Gorovei*
Horst Klusch, *Portul popular săsesc din zona Rupea*
Herbert Hoffman, *Contribuții la studiul ornamenticii populare săsești din Transilvania*
Alexandru Dobre, *Folclor și etnografie în „Dicționarul limbii române" al lui August Treboniu Laurian și Ioan C. Massim (I)*

*

— Comisia Națională a României pentru UNESCO, **Confluențe**, nr. 3—4/1991, 128 pagini

În sumar:

Vasile Vetișanu, *Perspectiva filosofică în cultura populară românească*
Ion Ghinoiu, *Repere spre universalitate în opera lui Constantin Brâncuși. Masa destinului*
Germina Comanici, *Considerații teoretice privitoare la competența și performanța în domeniul obiceiurilor populare*
Georgeta Moraru, *Etnologia agrară*
Ofelia Văduva, *Pâinea cea de toate zilele*
Maria Bâtcă, *Meșteșuguri legate de îmbrăcăminte*
Sabina Ispas, *Folclor și folcloristică. Observații și comentarii*
Constantin Costea, *Din manifestările coregrafice ale românilor din Transilvania*
Lia Maria Stoica, *Funcția estetică a portului popular de sărbătoare*
Dorin Iancu, *Un cimitir ... vesel. Spațiu de suflet.*

https://biblioteca-digitala.ro

Breviar ● Breviar ● Breviar

● PREMIILE ACADEMIEI ROMÂNE PE ANUL 1990

În năzuința și efortul de a scurta pauzele și a aduce oarecum la normal datele de acordare a premiilor sale, Academia Română a decernat și premiile pe anul 1990, tot după vechiul regulament, adoptat, în principiu, în 1964.

Iată, lista, selectivă, a lucrărilor distinse cu Premiile Academiei Române pe anul 1990:

Literatură și Filologie

● *Premiul „Lucian Blaga"*

a) lucrarea: *Teme, motive, mituri și metamorfoza lor*
— autor: Dim. Păcurariu
b) lucrarea: *Eminescu și intertextul romantic*
— autor: Marina Mureșanu-Ionescu

● *Premiul „Titu Maiorescu"*

— lucrarea: *Nu numai despre critici*
— autor: Cornel Regman

Istorie și Arheologie

● *Premiul „Vasile Pârvan"*

— lucrarea: *Dacia răsăriteană în secolele VI—I î.e.n. Economie și monedă*
— autor: Virgil Mihăilescu-Bârliba

● *Premiul Eudoxiu Hurmuzachi"*

— lucrarea: *Documente privind istoria României. A. Moldova — veacurile XIV—XVII (1384—1625). Indicele numelor de locuri.*
— autor: Alexandru I. Gonța

Muzică și Artă plastică

● *Premiul „George Enescu"*

— lucrarea: *Simfonia I*
— autor: Theodor Drăgulescu

● *Premiul „Ciprian Porumbescu"*

— lucrarea: *Pe deal pe la Teleormănel* (ciclu de 5 volume, vol. V—1990)
— autor: Dumitru D. Stancu

● *Premiul „Ion Andreescu"*

a) Pictură
— lucrarea: *Expoziția din sălile Teatrului Național din București* („Natură statică cu flori", „Natură statică țărănească", „Peisaj de toamnă", „Alee", „Ogoare toamna", „Albăstrele în vas verde").
— autor: Ion Popescu-Negreni
b) Grafică
— lucrarea: *Întâmplările și faptele de pomină ale năzdrăvanului Till Buhoglindă* (grafică de carte)
— autor: Val Munteanu

https://biblioteca-digitala.ro

● *Premiul „George Oprescu"*

— lucrarea: *Artă și document. Arta documentaristă în România secolului al XIX-lea*
— autor: Adrian-Silvan Ionescu

Pentru al doilea an consecutiv, Premiul „Simion Florea Marian", „pentru lucrări în domeniul folclorului, etnografiei sau artei populare", nu s-a acordat, ceea ce ar trebui să dea de gândit în modul cel mai serios.

Cu începere de la data de 26 noiembrie 1991 a intrat în vigoare un nou *Regulament privind acordarea premiilor Academiei Române*. În măsura în care vom dispune de spațiu grafic și documentația necesare vom încerca să-l publicăm într-unul din numerele viitoare cu, eventuale, comentarii (*Al. D.*).

● **AL XIV-lea SIMPOZION DE TRACOLOGIE:**
„RELAȚII TRACO-ILLIRO-HELLADICE"
(Băile Herculane și Drobeta-Turnu Severin, 14—15 septembrie, 1992)

Simpozionul de Tracologie a constituit — prin tematica abordată, caracterul interdisciplinar și larga participare a specialiștilor din țară și din străinătate — , una dintre importantele manifestări științifice, nu doar pentru domeniul tracologiei, ci și pentru disciplinele de contact, beneficiare ale aprofundării cercetărilor tracologice: arheologia, etnografia, etnomuzicologia, lingvistica și antropologia.

Organizat de către Institutul Român de Tracologie din București, Muzeul de Istorie al Județului Caraș-Severin și Muzeul „Porțile de Fier" din Drobeta-Turnu-Severin, sub egida Ministerului Învățământului și Științei, cu contribuția și a Inspectoratelor pentru Cultură ale județelor Caraș-Severin și Mehedinți, simpozionul s-a distins atât prin tematica abordată, cât și prin nivelul științific al comunicărilor.

Așa cum a ținut să precizeze Profesorul universitar dr. doc. *Dumitru Berciu*, directorul onorific al Institutului Român de Tracologie, la ședința de deschidere a simpozionului, s-a avut în vedere — față de simpozioanele anterioare cu un vădit caracter național —, lărgirea tematicii, spre interferențele traco-iliro-grecești, cu urmărirea proceselor etno-genetice „ale popoarelor din sud-estul european, considerat ca un tot geografic și istoric, integrat în Europa pre-istorică, proto-istorică, romană și post-romană, dar și cu puternice fire de contact statornic cu Orientul Apropiat și cu zona egeo-mediteraneană".

Interesul stârnit prin tematica simpozionului s-a relevat și prin numărul relativ mare de participanți: aproape 300 de specialiști, printre care și 79 cercetători străini din Albania (10), Austria (4), Bulgaria (6), Germania (6), Grecia (4), Iugoslavia (7), Moldova (18), Rusia (11), S.U.A. (1), Ucraina (6) și Ungaria (6).

Participarea românească a cuprins: arheologi, istorici, antropologi, lingviști și etnomuzicologi din orașele București, Iași, Cluj-Napoca, Timișoara, Craiova, Bacău, Brașov, Constanța, Turnu-Severin, Arad, Tulcea, Govora, Reșița, Vaslui, Brăila, Giurgiu, Mangalia, Deva, Sf. Gheorghe, Caransebeș, Călărași, Galați, Carei și Sibiu.

În cele 5 zile ale desfășurării simpozionului au fost înscrise în program și ținute — după caz — în limbile română, engleză, franceză sau germană, un număr de 156 comunicări.

Deschiderea simpozionului a avut loc în ziua de 14 septembrie la Casa de Cultură a frumoasei stațiuni Băile Herculane. Au luat cuvântul: dr. Iancu Gogîltan, primarul orașului; ing. Pavel Gheorghe Bălan, Președintele Consiliului Județean; dr. Mircea Vasile Zaberca, Inspector șef al Inspectoratului Județean pentru Cultură; prof. dr. doc. Dumitru Berciu, directorul onorific al Institutului Român de Tracologie; dr. Petre Roman, directorul Institutului Român de Tracologie; dr. Ion Toma din partea Ministerului Învățământului și dr. Dumitru Țeicu, directorul Muzeului Județean de Istorie al Județului Caraș-Severin.

În ședința plenară au fost prezentate comunicările: *Creștinismul la traco-daci în imperiul roman* (Ion Barnea, București); *Legăturile culturale în spațiul nord-pontic în lumina obiceiurilor de înmormântare ale neoliticului și eneoliticului* (Alexander Häusler, Berlin); *Thessalia în sec. III. î.e.n.* (Elmar Christmann, Heidelberg); *Relațiile culturale între Sciți și Traci* (Kiril Iordanov, Sofia); *Regii traci în sfera de influență a Peucilor Vest-Pontici* (Margarita Tatceva, Sofia); *Probleme cronologice, chorologice și etnice în epoca de fier, a ariei balcanice* (Rastko Vasic, Belgrad); *Posibilități și limite ale prelucrării culturilor muzicale arheologice* (Ellen Hickmann, Hanova).

https://biblioteca-digitala.ro

În continuare, lucrările simpozionului s-au desfășurat pe 6 secțiuni tematice: I. *Cronologie. Relații inter-etnice;* II. *Manifestări culturale, așezări, fortificații;* III. *Societate și economie;* IV. *Rit — ritual, artă — religie, port — simbol;* V. *Relații ponto-carpato-balcanice* și VI. *Lingvistică, arheo-muzicologie, tradiții.*

Ne vom opri la lucrările acestei ultime secțiuni urmărite pe întreg parcursul simpozionului. Aci au fost prezentate următoarele comunicări: *Asupra unui element străvechi grec în limba română* (Nicolae Saramandu, București); *Troianus în epigrafia latină* (Constantin C. Petolescu, București); *Etimologii traco-dacice* (Mihai Sân-Petru, București); *Origina românescului „argea": paleo-balcanică sau grecească?* (Irina Kalushkaja, Moscova); *Onomastica românească în perspectivă paleo- și pan-balcanică: direcții și principii de abordare* (Adrian Porociuc, Iași); *Asupra referirii la cuvântul „cătun"* (Marius Alexianu, Iași); *Primele dicționare românești și elementul autohton al vocabularului daco-roman: „Anonymus Caransebesiensis"* (Stelian Dumistrăcel, Iași); *Contribuții la istoria cercetărilor duse asupra limbii romilor din România* (Gheorghe Sarău, București); *Agamos — O supraviețuire funerară antică în spiritualitatea românească* (Nelu Zugravu, Iași); *Noi repere arheologice în Albania* (Kamadan Socoli, Tirana); *Elemente de mitologie tracă în literatura română* (Marian Tronea, Craiova); *Mitul lui Orfeu în muzică* (Ianca Staicovici, București); *Despre elementul celtic în folclorul muzical românesc* (Gisela Suliteanu, București); *Etnomuzicologia în tracologia din România* (Saviana Diamandi, București); *Un obicei de origine tracă al românilor din Homolje — Timoc* (Emilia Comișel, București); *Despre posibilitatea de citire a simbolisticii desenelor în zona Hallstatt de Est* (Alexandrine Eibner, Viena); *Un tracolog român la Roma* (Emil Păunescu, Giurgiu); *Contribuții la studierea prezenței olăritului La Tène târziu în Dacia Romană* (Adrian Ardeț, Caransebeș); *Relicve de morminte din epoca marii migrații a popoarelor în Valea Tisei Superioare* (I. Cherkun, Ujgorod); *Tradiții traco-dace în teritoriul Dobrogei în sec. IV—VI ale erei noastre* (Ioan Carol Opriș, București); *Podoabe din județul Dâmbovița în așezările geto-dace din sec. I. e.n.* (Mihai Diaconescu, București); *Considerațiuni privind unele pedepse la geto-daci și persistența lor la români* (Alexandru Furtună, Chișinău); *Elemente romane în sărbătoarea de Crăciun (Omagiu profesorului Sacerdoțeanu,* Adina Berciu, București).

Comunicările prezentate la celelalte cinci secțiuni au fost axate, în cea mai mare parte, pe rezultatele arheologiei: de la metodologia cercetării și noile contribuții asupra cronologiei, perindarea diferitelor epoci și culturi, la implicațiile acestora asupra prezenței și existenței tracilor, geților și dacilor în special din sud-estul Europei.

Ținem să menționăm apariția, cu prilejul simpozionului, a volumului cuprinzând rezumatele comunicărilor, ceea ce reprezintă un veritabil instrument de lucru pentru cunoașterea conținutului acestei importante manifestări. Tipărit în foarte bune condiții grafice, volumul, însumând 534 pagini, cuprinde, în afară de *Symposia Thracologica No. 9*, privind comunicările prezentate (290 pagini) și partea II-a din *Biblioteca Thracologica* (244 pag.), reprezentând studiul amplu realizat de Ioan Andrițoiu,: *Civilizația Tracilor din sud-vestul Transilvaniei în epoca bronzului*, însoțit de 730 note, precum și de anexe: Catalogul descoperirilor; Bibliografia existentă; un rezumat în limba germană; un număr de 74 planșe.

Următoarele două zile ale simpozionului au fost afectate deplasărilor cu scopul de a întregi — prin observarea la teren — activitatea arheologică din cadrul acestei importante și bogate zone. Astfel, în ziua de joi, 17 septembrie, a fost vizitată Peștera „hoților", situată în apropiere de Băile Herculane, importantă atât pentru vestigiile neolgice relevate de săpăturile arheologice încă în curs de realizare, cât și pentru frumusețea ei turistică. Aci, profesorul dr. Petre Roman a prezentat rezultatul cercetărilor arheologice, precum și o mică expoziție din materialele găsite.

De asemenea, a fost vizitat și șantierul arheologic Cuptoare „Sfogea" unde Adriana Oprinescu, cercetător din Reșița, a prezentat rezultatele investigațiilor privind unele *Aspecte ale eneoliticului din județul Caraș-Severin.*

În aceeași zi s-a poposit și în localitatea Rudăria, reprezentativă din punct de vedere etnografic și folcloric pentru zona Almajului, unde — pe lângă vizitarea morilor de apă specifice zonei —, locuitorii și-au etalat frumoasele și interesantele lor costume, repertoriul de cântece și dansuri. Astfel, odată cu specificitatea descoperită de săpăturile arheologice, contactul cu realitatea contemporană a relevat o bună dovadă de continuitate a vieții umane.

Următoarea zi a fost rezervată deplasării în orașul Turnu-Severin unde, într-un cadru festiv, a avut loc ședința plenară de închidere a simpozionului.

Aci, la Muzeul de Istorie a orașului, după cuvântările oficialităților locale, au fost prezentate: *Raportul asupra activității Institutului Român de Tracologie în perioada septem-*

https://biblioteca-digitala.ro

brie 1990—septembrie 1992 (Gheorghe Lazarovici), precum și *Concluziile asupra activității simpozionului* (Petre Roman, Mircea Petrescu-Dîmbovița). Vorbitori dintre cercetătorii străini, au evidențiat nivelul științific foarte bun și excelenta organizare a simpozionului.

S-a fixat organizarea viitorului Simpozion de tracologie pentru anul 1996 la Sibiu.

Gisela Sulițeanu

● SEMINAR NAȚIONAL DE ETNO-ARHEOLOGIE CU PARTICIPARE INTERNAȚIONALĂ

În perioada 14—16 octombrie 1993 a avut loc Seminarul național de etno-arheologie cu participare internațională, cu tema "Rit și ritual funerar — Ofranda funerară", organizat de Ministerul Culturii — Direcția generală pentru Protecția și valorificarea patrimoniului cultural național, Inspectoratul județean Cluj pentru cultură și artă, Inspectoratul școlar al județului Cluj, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Muzeul național de istorie a Transilvaniei, Institutul român de tracologie și Laboratorul de cercetări interdisciplinare Cluj-Napoca.

Seminarul s-a desfășurat la Cluj-Napoca, în sălile Muzeului Național de Istorie a Transilvaniei și la Iclod, în cadrul Muzeului Etnoistoric.

Numărul comunicărilor a fost foarte mare astfel că ne vine greu să le trecem în revistă. Ceea ce trebuie reținut însă este faptul că în comunicările prezentate s-au împletit aspecte ale problemei privite din unghiul de vedere al arheologului cu cel al etnologului, toate relevând în final că nici o ofrandă nu se efectuează la întâmplare. Ea se face numai după anumite canoane, iar puritatea este obligatorie. De asemenea, mesajul simbolic al ofrandei se poate descifra prin eforturi conjugate, prin deschideri spre discuție și colaborare interdisciplinară. Amintim comunicările arheologilor dr. Gh. Lazarovici, Milorad Stovič, Doina Ignat, Aurel Rustoiu, Marius Munteanu și ale etnologilor dr. Tiberiu Graur, dr. Maria Bocșe, dr. Ion Ghinoiu și Elena Maxim.

Apreciem ca lăudabilă inițiativa directorilor dr. Gh. Lazarovici și dr. Tiberiu Graur, cercetători neobosiți și cu înaltă ținută științifică, deschiderea lor și a colectivelor pe care le conduc spre cercetare pluridisciplinară, din care problemele supuse discuției au numai de câștigat.

Masa rotundă, care a încheiat reuniunea, a demonstrat o dată în plus necesitatea unei bănci de date și a creionat subiecte pentru noi discuții *(Elena Maxim)*.

● FESTIVALUL INTERNAȚIONAL AL MASCARADEI

Cea de a zecea ediție, jubiliară, a Festivalului Internațional al Mascaradei, Jocurilor și Obiceiurilor organizată în orașul Pernik, din Bulgaria a avut loc, în anul 1993, în perioada 4—8 februarie. Inițiat în urmă cu 25 de ani de Iordan Nicolov, cu sprijinul Institutului de Etnografie din Sofia și al primăriei din Pernik, festivalul se organizează la intervale de 2—3 ani și antrenează participanți din rândurile amatorilor, din toate zonele Bulgariei, precum și invitați din alte țări. Ediția din acest an, 1993, a prezentat o impresionantă desfășurare de forțe, cei 3500 de participanți reprezentând 80 de grupuri ale "survakarilor" și "kukerilor" din întreaga Bulgarie. Echipe și grupuri de amatori (150 persoane) din Slovacia, Polonia, Rusia (între care un grup din Republica Komi), România au fost oaspeții acestei ample manifestări. Aflată sub patronajul direct al primăriei din Pernik și a dlui. Dimiter Boiagiev, slujită de o echipă de specialiști eficienți și perfect sincronizați, organizarea a răspuns celor mai exigente cerințe. Pentru specialiști, mai ales pentru folcloriști și etnografii străini invitați să participe la simpozionul științific organizat cu acest prilej, festivalul a fost nu numai instructiv; el a oferit o informație care a constituit, ulterior, substanță pentru dezbateri științifice.

Pentru prima oară a participat la festival o echipă din România: ansamblul "Codrulețul" din localitatea Vorona, jud. Botoșani. Programul prezentat de grupul de români a fost un exemplu de echilibru, stil, bun gust și a manifestat ceea ce mulți numesc „respect față de autenticul creației populare". Un asemenea program ar putea fi un adevărat reper în tentativele de valorificare scenică a folclorului.

https://biblioteca-digitala.ro

Simpozionul, care a fost structurat în două mari unități tematice, *Jocurile cu măști, bulgărești, în contextul tradițional european al mascaradei* și *Mascarada sărbătorită în oraș*, și-a desfășurat lucrările în ziua de 8 februarie și a reunit, alături de specialiști din Institutele academice din Sofia, din învățământul superior și de la muzeele etnografice din Bulgaria, cercetători din S.U.A., Franța, Belgia, Olanda, Grecia, România. Dintre comunicările specialiștilor bulgari amintim pe cea prezentată de dr. Milena Benovska, de la Institutul de Folclor al Academiei Bulgare, care a fost și moderatoarea dezbaterilor și a prezentat o sinteză teoretică a tematicii primei secțiuni; au mai fost prezentate comunicări privind semnificații și roluri ale nunții în mascaradă (dr. Radost Ivanova), aspecte filozofice ale mascării (prof. dr. Valentin Anghelov), valoarea măștii (Florentina Badalanova), jocurile cu măști tradiționale din zona Pazargic (Alexandru Arnaudov) etc. Joan Sheffler (S.U.A.) a prezentat o documentată comunicare despre evoluția jocurilor cu măști din cadrul festivalului din Pernik pe care îl urmărește, în desfășurare, de mai mulți ani; dr. Eurydice Antzoulatou, de la Muzeul de artă din Atena a informat pe cei prezenți despre jocurile cu măști din Grecia contemporană; dr. Laslo Mandoki, de la Institutul Ungar de Cultură din Sofia, a vorbit despre "bushry" din Ungaria și obiceiurile lor, prezentând și un deosebit de instructiv film, iar prof. M. Revedar, din Belgia a urmărit, cu ajutorul materialului furnizat de o casetă video, carnavalul într-un sat belgian francofon, carnaval care este atestat încă în sec. al XIV-lea etc. Dr. Sabina Ispas, din România, a prezentat comunicarea *What about games with masks*.

Mai multe spectacole folclorice prezentate în sală și o expoziție etnografică și de artă contemporană, organizate cu competență, au completat manifestările din cadrul Festivalului internațional folcloric al "survakarilor" și "kukerilor" din iarna anului 1993. *(Sabina Ispas)*.

● CONCERTUL FORMAȚIEI DE MUZICĂ POPULARĂ EVREIASCĂ „GEBRIDER MOISCHELE" (FRAȚII MOISCHELE) DIN VORARLBERG (AUSTRIA).

În dimineața zilei de duminică, 13 februarie 1994, a avut loc, în sala "Barașeum" a Teatrului Evreiesc de Stat din București, un foarte reușit concert de muzică populară evreiască, dat de o formație de tineri austriaci originari din regiunea Vorarlberg. Manifestarea a fost realizată sub auspiciile și în prezența Ambasadorului Austriei, Dl. Dr. Christoph Parisini și cu participarea membrilor Ambasadei. Manifestarea a fost deschisă de dl. Harry Eliad, Directorul Artistic al Teatrului Evreiesc de Stat, care a salutat prezența înalților oaspeți. Mulțumind, dl. Dr. Wolfgang Spadinger, atașatul cultural al Austriei, a ținut să precizeze rolul important al schimburilor culturale Austria-România, ca și acela al evidențierii participării tineretului la realizarea artistică a unei manifestări tradiționale specifică evreilor din țările Europei Centrale și de Est.

Concertul celor trei tineri muzicieni austriaci: Hans Jörg Schmid, voce și ghitară, Rainer Hagmann, vioară și mandolină și Martin Deuring, contrabas, clarinet și flaut, și mai ales programul și stilul lor de execuție deosebit, s-a bucurat de apreciere prin apartenența la una dintre cele mai frumoase manifestări aflate în tradiția orală evreiască, reprezentată prin arta unei categorii de lăutari cunoscuți sub denumirea de „Klezmeri". Dacă avem în vedere că denumirea de „Klezmer" provine din îmbinarea cuvintelor ebraice biblice: „Kle" = instrument și „zamer" = muzică, — denumire particularizată în timp, începând cu evul mediu, ca reprezentând o categorie de instrumentiști caracterizați prin participarea la petreceri și în special ca animatori ai ceremonialului nupțial, — se poate mai bine înțelege faptul că acești „Klezmeri" nu numai că sunt deosebit de apreciați și în zilele noastre în folclorul muzical evreiesc, dar totodată și-au dobândit un loc important și în alte domenii ca: limbajul cotidian, snoave, zicători, etc., peste tot unde arta și talentul lor se făceau utile.

Ceea ce reprezintă însă un atribut important al existenței artistice al acestor „Klezmeri" constă în fenomenul improvizației, reflectând cu măiestrie — după caz — atât în execuția muzicală, cât și în cea a creării sau adaptării textului, unele situații de moment sau legate de anumite evenimente. Programul a cuprins 21 de cântece aparținând fondului evreiesc de limbă idiș (deutsch), devenit specific zonei estice și centrale a Europei, cântece cu un adânc conținut social, în tenta humoristică și optimistă, specific populară, fie că exprimă necazurile prilejuite de sărăcie, nostalgia copilăriei, dorul mamei după copilul plecat de-

https://biblioteca-digitala.ro

parte, fie decepția emigrării, fie dorul după țara visată, fie satirizarea filosofului, fie cântecul șomerului, fie prezentarea șugubeață a rabinului, etc.

O particularitate însă a acestui repertoriu folcloric evreiesc constă în faptul că cele mai multe dintre aceste cântece reprezintă creații de autori, scriitori cunoscuți în literatura de limbă idiș. Se poate afirma că aceasta se datorează pe de o parte și în primul rând stadiului de cultură al poporului evreu predominat de prezența alfabetizării, apoi preluării orale a cântecelor, tocmai de la acești klezmeri, sau alte spectacole și, nu în ultimul rând, faptului pierderii pe parcurs a numelui creatorului cântecului respectiv. Astfel, cântece ca: „In bin Avreiml gur a voiler" (Eu sunt Avramică cel bun); „Dire Geld" (Bani de chirie); „Kartofel Suppe" (Supa de cartofi); „Oi vi fil iuren zenen farfurn" (Vai, câți ani au trecut); „Der Filozof" (Filosoful); „Bin ih mir a schnaiderl" (Sunt un croitoraș); „En az der rebe zingt" (Și dacă rabinul cântă); „Știl di Nacht" (Liniștea Nopții); „Schluf main Kind" (Dormi, copilul meu); „En az rabi Elimeleileh" (Și dacă rabinul Elimeileh); „Main inghele" (Băiețelul meu); „Eins, tvei, drai, fir / Arbeitlos zenen mir" (Un, doi, trei, patru / Noi suntem șomeri), ce își dovedesc o mare circulație în aria ajunsă intercontinentală a vorbitorilor de limbă idiș, toate cântecele executate au fost familiare majorității asistenței evreiești aflate în sală. Aceasta nu numai că a fost impresionată de nostalgia trezită de formația austriacă „Gebrider Moischele", dar a participat — incitată de talentații „Klezmeri" — la execuția refrenului unora dintre cântece, atât prin însoțirea vocală, cât și prin baterea ritmului cu palmele.

În scurta notă de față mai ținem totuși să relevăm că au mai contribuit la evidențierea muzicalității acestei formații, vocea catifelată și interpretarea naturală lipsită de stridențe a solistului vocal, ca și ponderea însoțirii de către ceilalți doi instrumentiști. Aceștia — după caz — au folosit mai multe instrumente, urmărindu-se redarea cât mai fidelă a unei autenticități specifice formației caracteristice a Klezmerilor din trecut.

Clarinetul, flautul și vioara au fost folosite ca să redea caracterul improvizatoric al tipurilor muzicale, punctat de interpreți și cu o anume exprimare afectivă a feței, transmițând mesajul cântecelor și pe această cale, atât de comună și plăcută și spectatorului din zilele noastre.

Iar dacă specialistul etnomuzicolog din sală ar fi dorit o mai profundă implicare a procesului de creație, tinerețea, elanul și capacitatea formației „Gebrider Moischele" ne fac să întrezărim noi succese ce se vor realiza în timp, pe lângă cele obținute în cei aproape zece ani de activitate, constând în turneele întreprinse în Austria, Germania, Israel, Elveția, Polonia, Ungaria, Cehia, Slovacia, Franța, U.S.A., unde au concertat la radio și televiziune, ca și realizarea imprimărilor de discuri și casete audio. *(Gisela Sulițeanu).*

https://biblioteca-digitala.ro

AMITA BHOSE

...Când în septembrie 1971, la Colocviul traducătorilor (de limbă română, din străinătate), desfășurat într-un dulce sfârșit de vară marină, la Neptun, mi-a fost dat s-o întâlnesc și să ne împrietenim (eu eram un biet slujbaș, — de nici un an de zile — la Centrala Cărții; ea — o prezență, de cât de exotică, în sary-urile ei de multe culori, pe atât de valoroasă între participanți: tradusese și publicase în India, la Calcutta, pe Eminescu, Sadoveanu, Mihail Sebastian, Al. Mirodan, Marin Sorescu ș.a., era, aproape tot timpul, în compania lui Zaharia Stancu președintele — de atunci — iubit și generos al Uniunii Scriitorilor; neuitată va rămâne de pildă plimbarea nocturnă de pe faleză, cu Alexandru Ivasiuc, secretar, atunci, al Uniunii Scriitorilor, care ne-a dat apoi „Volga" sa neagră ca să ajungem la „Calul Bălan", că întârziasem pe plajă și plecaseră autocarele oficiale), când, deci, mi-a fost dat s-o întâlnesc și să ne împrietenim (acolo, pe faleză, în acea seară, în prezența apropiată a lui Al. Ivasiuc, ne-am făcut „frați", cum avea să-mi spună, peste ani: bunăoară, în dedicația pe cartea sa despre Eminescu, din 1978: *„Fratelui meu/F[ănuș]/cu drag/București/1978/Amita..."*) când mi-a fost dat s-o însoțesc și să-i arăt orașul Constanța, sau în excursia care a urmat Neptunului (Bacău, Suceava, Brașov, București) nu bănuiam, nu intuiam — mărturisesc deschis — dimensiunea spirituală, anvergura culturală și dragostea (aplicată — nu doar declarată) pentru România a acestei ființe indiene ...

... Nici chiar după vreo 8 ani, când, între timp, învățând destul de bine românește, îl studiase pe Eminescu (și-a susținut strălucit teza de doctorat cu prof. Zoe Dumitrescu-Bușulenga, în prezența, printre alții, a prof. Edgar Papu, a lui Dan Zamfirescu sau a lui Paul Anghel) și-și publicase cartea în colecția „Eminesciana", cu o pătrunzătoare *prefață* semnată de marea și sensibila sa profesoară îndrumătoare în perioada doctoratului, care în finalul „biletului de recomandare", scria:

„Răsună în aceste cuvinte („Sufletul indian n-a fost, nici n-a putut să fie transplantat în solul apusean. În schimb, poetul țării *Mioriței* l-a integrat spiritualității poporului său" — n.n.) scrise de distinsa intelectuală indiană, nu numai o recunoaștere prețioasă, prin calitatea persoanei care o face, a sintezei izbutite de Eminescu, dar și o întărire a locului de hotărâtoare răscruci și confluențe pe care-l *reprezintă în cultura universală contribuția româ-*

https://biblioteca-digitala.ro

nească. Și este pentru noi o legitimă mândrie să primim această confirmare și din partea unei nobile reprezentante a *străvechii culturi indice*, atât de *atașată spiritualității române* (s.n.) cum este dr. Amita Bhose, căreia îi mulțumim pentru iubirea pe care ne-o poartă".

...și poate că nici mai târziu, până la ... tragica ei dispariție (cu inerentul examen de conștiință și de adevăr pe care îl impune o tragedie!).

Poate că un exces de „simț critic", o familiaritate îndelung exersată între noi, o prietenie de peste 20 de ani, un reflex al unor insuccese ori chiar deziluzii pe care le avusese, o anume „pudoare" mă determinase să văd în Ea tot prezența misterioasă, exotică „indiană", poate, mai blajină, mai bonomă, mai „de-a noastră" față de acum două decenii — dar mai puțin profunzimea și amplitudinea omului de cultură universală (stăpânea cel puțin trei limbi și 3 culturi: bengali/indiană, engleză și română), valoarea profesorului care era (depun mărturie câteva generații de studenți pe care i-a avut), aprecierea de care s-a bucurat în ochii literaților și intelectualilor români (de la Edgar Papu și Sergiu Al-George, la Marin Sorescu sau Iv. Martinovici). Pentru mine, Ea rămăsese Amita ... Ray (cum se numea în 1971). Adică, o „soră", o „prietenă", o cunoștință agreabilă, destul de spirituală cu care mă întâlneam ba la Academie, ba acasă, ba pe stradă, ba la Coș... ne tot promiteam alte și alte întâlniri — mai lungi, mai largi, mai consistente — pe care, apoi, le tot amânam *sine die* ... N-aveam timp și Timpul avea atunci, cu noi, răbdare ...

Până când, întorcându-se din India ei natală, de unde ne trimisese o vedere, ne-a anunțat telefonic, într-o vineri, că este bolnavă și merge la spital.

Am așteptat zadarnic, vreo 10 zile, un semn de la Ea: la ce Spital se află, în ce Salon, cu ce Doctor, cum se Simte ...

Într-o luni, la prânz, a venit funesta veste: decedase — deja de sâmbătă!

Am mai apucat să merg cu soția — doar la Crematoriu, cu o floare, pentru „Adio!" (Și să-l cunoaștem, acolo, pe fratele Ei din Anglia, de care ne vorbea adesea; și să vedem că ne-am minunat cu toții — și „fratele englez" și ambasadorul Indiei — de „cât de mulți prieteni a avut în România!").

Altceva, ce să mai spui? Că, după Revoluție, a fost considerată „colaboraționistă"? că, după ani buni de profesorat la Universitatea bucureșteană (de unde a primit și locuință: „undeva, *vis-à-vis* de Bucur-Obor"), în ultimul an i s-a luat Catedra? Că, după o vizită la Ministerul Învățământului, când în fața și a doi delegați din India i s-a promis tot concursul pentru o Societate (sau mă rog, Institut) româno-indiană, nu numai că nu s-a înființat nimic (ba s-a înființat un „institut" în cadrul Ministerului Culturii, dar acolo n-a avut acces: nu se „pricepea" la cercetare indianistică!), dar pur și simplu rămăsese „pe drumuri"! (Până când, grație Doamnei acad. Zoe Dumitrescu-Bușulenga, i-a întins o mână de ajutor ... Academia Română: a fost angajată ca cercetător la Institutul de Folclor și Dialectologie). Că un volum al său de studii comparative i-a fost plimbat din editură în editură, din redactor în redactor, fără să-l vadă apărut?

... Va veni, probabil, vremea unei reale evaluări a contribuției Sale și se vor vedea mai bine atunci dimensiunile prezenței Sale în cultura românească. Până atunci indic doar câteva trasee de cercetat: traducerile publicate în India din literatura română, traducerile (și în curs de apariție) în

https://biblioteca-digitala.ro

România din literatura indiană; studiile comparative; pleiada de foști studenți — acum „oameni la casele lor" — pe care i-a învățat cultura indiană și limba bengali; colaborările la revista „Manuscriptum" și la alte gazete, întru descifrarea și adnotarea unor simboluri indiene din operele lui Mircea Eliade sau Sergiu Al-George; exegeza eminesciană, atât în teza (cartea publicată în 1978) cât și în volumele al VII-lea (Proza) și al XIV-lea *(Traduceri. Gramatica sanscrită)* din opera lui Eminescu. Și, nu în ultimul rând, talentul său de *scriitoare bilingvă;* și *indiană,* și *română.*

... Parc-o văd, aievea — și acum, ca de atâtea ori, când ne întâlneam — bine dispusă, jovială, cu un irepresibil humor: „Lasă, dragă, hai să-ți spun un banc cu « Nea Nicu »" ... Și-ncepea să râdă — un râs prelung, sănătos, înainte de-a-ți spune ... „bună seara" sau „bine ai venit!"

...Altceva, ce poți să mai zici? A luat-o apa„sâmbetei", s-a dus dintre noi (Spiritul lui Kharma ni-l propovăduiesc acum alde X sau Y, specializați peste noapte în *„știința" religiilor* ...).

Dar, vorba lui Marin Sorescu, Ea s-a dus „să se odihnească puțin". Și, tot ca marele Will, va reînvia (cel puțin în conștiințe). Folclorul românesc oricum, o cheamă ...

Fănuș Băileșteanu

Institutul BIBLIOTECA de Folclor

https://biblioteca-digitala.ro

A apărut:

STUDII ȘI COMUNICĂRI. ETNOLOGIE

Tomul VII(1993), serie nouă

Editura Academiei Române, Sibiu, 1993

În sumar:

FOLCLOR ȘI ETNOGRAFIE

- Chițimia, I. C., *Războiul de independență în conștiința istorică și folclorică a poporului român*
- Dobre, Alexandru, *Folclorul taberei militare. Motivul liricoepic „Părul meu nu trebe tuns"*
- Coatu, Nicoleta, *Metafora descifrată — de la magie la artistic*
- Ispas, Sabina, *Trei frați cu nouă Zmei*
- Sârbu, Laura, *Un moment istoric al descântecului din Lăpuș*
- Știucă, Narcisa, *Relații între repertoriul folcloric al copiilor și cel al adulților*
- Moise, Ilie, *Structura și organizarea cetei de feciori*
- Comanici, Germina, *Semnificații etnografice ale darurilor la colindat*
- Pavelescu, Amalia, *Din folclorul Mărginimii Sibiului. Poezia ceremonialului de nuntă*
- Bilțiu, Pamfil, *Contribuții la cercetarea înmormântării pe Valea Someșului*
- Grama, Ana, *De la conștiință culturală la activism cultural în satul românesc transilvănean. 1780—1850* (I)
- Gangolea, Lia, *Pâinea de cult liturgic din zona Orăștie*
- Pavelescu, Gheorghe, *Contribuția lui Romulus Vuia la fundamentarea și dezvoltarea etnografiei românești*
- Pavelescu, Gheorghe, *Muzeul etnografic al Transilvaniei în refugiu la Sibiu*
- Bucur, Corneliu, *Cum poate fi conservată* in actu *și* vivo *arta populară românească*
- Hoffmann, Herbert, *Mutații în spațiul de activitate al boștinarilor din Sebeșul de Jos*

DIN ETNOLOGIA GERMANILOR DIN ROMÂNIA

- Hannenheim, Marie Luise von, *Portul popular săsesc din Țara Bârsei*
- Klusch, Horst, *Portul popular săsesc din zona Bistriței*

https://biblioteca-digitala.ro

A apărut:

ACADEMIA ROMÂNĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul IV(1990),

București, Editura Academiei, 1994, 1.000 lei

În sumar:

- Alexandru Dobre, *Mircea Eliade și Arhiva de Folclor a Academiei Române*
- Mircea Eliade, *Arhiva de Folclor; Sociologie Românească*
- Petre Florea, *Pan Halippa și folclorul*
- Anca Goția, *Preliminarii la o cercetare a culturii tradiționale a copiilor în Transilvania*
- Elena Maxim, *Creșterea viermilor de mătase în România. Contribuții etnografice*
- Constantin Costea, *Structura jocurilor fecioresti transilvănene. Mijloace de expresie*
- Alexandru Dobre, *Folclorul taberei militare. Ciclul marilor despărțiri*

În curând:

ACADEMIA ROMÂNĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul IV(1990)

PARTEA A II-A (Monografii etnofolclorice)

În sumar:

- Al. I. Amzulescu, *Cântecul popular din Muscel. Monografie zonală*

ISSN: 1220–5370

R.E.F., tom 39, nr. 5–6, p. 381–590, București, 1994

S.C. „UNIVERSUL" S.A. c. 1204

Lei 600

https://biblioteca-digitala.ro